

١٥
جميل صليبي

عضو المجمع العلمي العربي

دروس الفلسفة

الجزء الأول

علم النفس

لغة عربية

كتاب وسر

الفلسفة

المجلد الأول

علم النفس

تأليف

جميل صليبي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

١٩٨٠ = ١٣٥٩

59246

تقديم

لم نتبع في هذا الكتاب مذهباً فلسفياً معيناً ، ولا ملنا فيه إلى عصبية أو هوى ، ولا جرينا إلى غاية اعتقادية أو ريبية ، بل جعلنا مسائله مستندة إلى العلم ، مبنية على العقل والتجربة . فاقتبسنا أكثرها مما انتهى إليه علم النفس في أيامنا هذه ، وجمعنا فيه أكثر ما تضمنته الكتب الفلسفية المتداولة بين أيدي القراء . وكثيراً ما كنا نقبس العناصر من كتاب والمسائل من كتاب آخر ، فنرتب المواد ترتيباً جديداً ، أو نصوغها في قالب شخصي ، أو نستخرج منها نتائج متقاربة ، حتى جاءت - رغم اختلاف نزاعاتها - مشتملة على شيء من الوحدة .

فينبغي إذن لقارئ كتابنا هذا أن يلمّ أولاً بما فيه من الوحدة ، وأن يعرض بعد ذلك جميع مسائله على حاكم العقل ، وأن لا تكون غايته حفظ ما فيه من الأقاويل ؛ بل الإشراف على ما تضمن من الحوادث والأمثلة ، والوقوف عند كل مثال محسوس ، وإعمال الروية فيه ، فإن الإكثار من حفظ الأقاويل من غير إعمال الروية فيها قد يقلب العقل إلى آلة صماء .

ولبست الغاية من دراسة الفلسفة في المدارس الثانوية حفظ

النظريات ، وممارسة الجدل ، والظهور أمام الناس بمظهر العلماء الذين يحدثونك عن كل أمر وهم غير عالمين بشيء ، بل الغاية من ذلك تعويد الطلاب حرية النظر والتأمل والإبداع ، وإبعادهم عن الثقافة اللفظية والتقليد والاتباع ، ولقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله : إن ثمرة الفلسفة « هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » . ومن درس الفلسفة ولم يفهم ما فيها من الرموز ، ولم يعلم غرضها ، لم ينتفع بما يبدوله من معانيها .

فينبغي إذن لطالب الفلسفة أن يجمع دائماً بين المعقول المجرد والمثال المحسوس ، وأن يرجع دائماً إلى التجربة ، وأن يتجنب المفاهيم الفارغة وأن يثق بالعقل ، ويعلم أنه في وسع كل إنسان أن يكون فيلسوفاً . لأن الفلسفة ليست بعيدة عن الحياة ؛ بل هي مبنية على العلم ، قرينة من التجربة ، حتى لقد قال (أوغوست كومت) : إن كل قضية لا تنطبق في النهاية على التجربة ، ولا تنحل إلى مثال محسوس ، هي قضية فارغة لا فائدة منها . وكل من فعل غير ذلك ابتعد عن الحياة ، واستسلم للخيال ، وكان ضعيف النظر ، يخاف من العقل والتجربة ، ويحسب التأمل بدعة ، ومخالفة المشهور من أقوال الفلاسفة ضلالة .

فينبغي إذن للطالب أن يتعود حرية البحث ، وأن يتعلم نقد الشبه الفلسفية والرد عليها ، وأن يرجع كل أمر من الأمور إلى تجاربه النفسية والاجتماعية ، وأن يتعلم كيف تطرح المسائل على بساط البحث ، وكيف يمكن حلها بالرجوع إلى العلم . وخير طريقة للوصول إلى هذه

الغاية، أن يلخص مباحث هذا الكتاب بنفسه ، فلا يقتصر على قراءة
الفصول وتكرار ما فيها كالبيضاء ، فهي أوسع من أن تحيط بها
الذاكرة . ونحن لم نجتمع هذا الكتاب ليحفظ ؛ بل ليكون وسيلة من
وسائل المراجعة ، وآلة من آلات العمل ؛ وكل طالب يهون نفسه على
الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون المناقشة ، يمت في نفسه حرية
الفكر . وغاية ما نرجوه أن يجد الطلاب في هذا الكتاب ما يحملهم
على التأمل الشخصي ، ويعودهم النظر المجرد ، ويولد فيهم محبة الحكمة .
فإن الحكمة جديرة بأن تحب ، وأن يقف الإنسان حياته في سبيلها .

دمشق في ٢٧ أيلول ١٩٤٠

المقدمة

موضوع الفلسفة وتعميرها

١- المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية

ان الميل الى الفلسفة طبيعي في الانسان فتجد لكل شخص في الحياة فلسفة يسير عليها ومذهباً خاصاً يؤثر في أفعاله وسلوكه، فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر في مبدل هذا الوجود ومعادته ويتأمل ما فيه من الخير والشر، ويفكر في الانسان وغايته ويتخذ لنفسه في الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه. وهذه الفلسفة العامة يستمدّها الانسان من تجاربه ومطالعاته فيوحى اليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية وتقبلها النفس صاغرة لانها لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد. نعم ان في الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور ولا تفكر في شيء، كأن على سمعها حجاباً أو على أبصارها غشاوة فلا تميل الى هذه الابحاث ولا تهتم بهذه الاراء بل تنصرف الى الحياة المادية، فهي حقيقة بان تسمى عدوة الفلسفة لان أفرادها مصابون بالوجود الفكري والركود الفلسفي إلا أنهم قليلون لا يعتدّ بهم ولا يلتفت إليهم. ولقد أصاب الذي قال: الانسان فيلسوف بالطبع، لانه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفي أبداً بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره حتى إن الجاهل لم يمنعه في العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى في الوجود وطبيعة النفس والبقاء بعد الموت.

ألا ترى الى الناس، اذا قام حديث في مجلس حول وجود الاله أو طبيعة النفس أو حرية الاختيار، كيف يشربون باعناقهم ويتناولون بآذانهم لسماع ما يدور على ألسنة المتحدثين من الافكار؟ قال ويليام جيمس (١) (W. James) :

(١) ويليام جيمس، فلسفة العمل ص ٥ (Pragmatisme . P . ٥) وهو ابن الفيلسوف هنري جيمس ولد في نيويورك [١٨٤٢ - ١٩١٠] ودرس الفلسفة في جامعة هارفارد -

و أينما يقيم حديث حول حرية اختيار الاله وعلمه الابدي او حول الخير والشر تجد كل شخص قد أصاخ بسمعه اليه . ذلك لان لنا في نتائج الفلسفة مصلحة حيوية ولان حذاقنا تستحسن أدق أدلة الفلاسفة . وعلى ذلك فان اكبر نظريات ما بعد الطبيعة تصل الى آذان العامة ، حتى لقد تجدني أغانيهم وأنا هاز بهم كثيراً من افكار الفلسفة التي لا يشعرون بها ، فيذكرون السعادة والحياة والموت والخلود وتنقل هذه الافكار من واحد الى آخر كما ينتقل الدينار من يد الى يد ، فلناقل لا يتكرر لنفسه فلسفة خاصة بل يكتفي بثوب مستعار يأخذه عن غيره بالتقليد .

ومهما يكن من أمر هذه الفلسفة الغامضة فهي تؤثر في حياتنا وتبدل من أعمالنا . قال أحد كتاب الانجليز (١) : « هنالك أناس - وأنا منهم - يعتقدون أن معرفة رأي الرجل في العالم عند مقابلته أنفع لنا وألزم من أي شيء آخر . ونحن نرى أن معرفة فلسفة المستأجر تهم الملاك أكثر من معرفة وارده ، ونظن أيضاً أن معرفة فلسفة العدو تهم الجنرال في ساحة الحرب أكثر من معرفة عدده » . على ان هذه الفلسفة العامة وان كانت لا تخلو من علاقة بالفلسفة النظرية فهي أبعد من أن نجمع التأمل الفلسفي كله ، لا بل هي درجة أولى في التفسير يصح أن يطلق عليها اسم المعرفة العامة لخلوها من الوحدة .

وفي الحق يمكن تقسيم المعرفة الى ثلاثة أنواع : ١ - المعرفة العامة ٢ - المعرفة العلمية ٣ - المعرفة الفلسفية . ولا يمكن فهم المعرفة الفلسفية إلا إذا نسبت الى المعرفة العامة تارة والى المعرفة العلمية تارة أخرى .

١ - ما هي المعرفة العامة ؟

Connaissance Vulgaire

المعرفة العامة وتدعى بالمعرفة العفوية أو المعرفة العملية مركبة من أفكار

فكان له تأثير في الحركة الفكرية الحديثة وهو واحد مؤسسي فلسفة العمل وله في علم النفس كتاب كبير *Principes de psychologie* (١٨٩٠) جمع فيه الطريقة التجريبية الى النزعة الروحية . وله مؤلفات أخرى أهمها :

- ١ - إرادة الاعتقاد ٢ - فلسفة التجربة ٣ - التجربة الدينية ٤ - الاحاديث التريوية
- (١) هو شسترتون Chesterton راجع كتاب خيمس (*Pragmatisme p ٣*) وكتاب روستان (*Roustan ; Psychologie p ٣*)

واحكام ومحامكات تسكسبنا اياها نجانربنا الفردي والاجتماعية — فنطبقها على المسائل العملية في الحياة بصور مختلفة .

لننظر الى الطبيعة بسذاجة ولنلاحظ ما يجري فيها بدون تفكير ولا تأمل ، فان ما يظهر أمام حواسنا من الحوادث المتغيرة يختلف كل الاختلاف عن النظام العلمي والتقيد الطبيعي . كأن العالم بالنسبة الى حواسنا بمجموع أعراض وكميات مختلفة من لون وصوت ورائحة لا رابطة بينها ولا منطقي فيها ، بل هي مختلفة بالنسبة الى كل شخص فتعاقب بدون سبب ظاهر كأن تعاقبها ناشئ عن مصادفة أو اتفاق . والمعرفة العامة شبيهة بهذه النظرة الاولى التي نلقها على الطبيعة ، لان العالم في المعرفة العامة أيضاً يظهر كأنه بمجموع حوادث متعاقبة لا يربطها رابط منطقي ولا يمكن تحليلها بصورة معقولة ، بل تبقى مركبة مشتبكة لانها مبينة على استقرار ناقص وتحليل قاصر . وهي معرفة كيفية « Qualitative » ، تكفي بذكر خواص الاشياء من غير أن تقيسها . ولذلك فهي أيضاً جزئية « Particulière » ، لانستطيع أن تجمع الحوادث بعضها الى بعض فلا تقرب مثلاً بين عوم الخشب في الماء وغرق الحجر فيه ، بل تشاهد كل حادثة على حدها من غير أن تجمعها الى غيرها وتركب منها نظاماً خاصاً . وعلى ذلك فهي معرفة امكانية لا ضرورة في مفاهيمها ولا تقيد في قواعدها ولا يقين في نتائجها ، فالنبؤ بواسطتها غير ثابت والتأثير في الطبيعة محدود لانها معرفة عملية نهتم بالنتائج القريبة . وقصارى القول فالمعرفة العامة شخصية « Subjective » ، مؤلفة من آراء وقتية واحكام فردية لا تخلو من الاغراض والاضاليل والاهوام ، فهي نصف علم لانها تقتصر على الحوادث الجزئية مع انه لا علم الا بالكيلات (١)

ب — المعرفة العلمية

Connaissance scientifique

المعرفة العلمية ارقى من المعرفة العامة والانسان يطلب العلم ليتجنب النقص الذي شاهدناه في آثار المعرفة العامة ، فهو اما ان يطلب العلم لذاته ، واما ان يطلبه

(١) راجع كتاب ما بعد طبيعة لارسطو مقالة الالف ١٠٨٧ a 1087 Aristoté ; Méta ,

لنتائج العملية او البديعية ، فان طلبه لذاته كان محباً للحقيقة ، وان طلبه لنتائج العملية كان ميالا الى الخير والعمل وان طلبه لنتائج البديعية كان ميالا إلى الجمال لان في اكتشاف الحقيقة جمالا ولذة وقوة .

قال ارسطو : « العلم هو معرفة العلة ، فلا تصبح الحوادث الطبيعية معقولة إلا اذا ادركت اسبابها ونواميسها ؛ إلا أن العلم لا يبحث عن علل الاشياء فقط بل يبين لنا كيفية تأثيرها بعضها في بعض ، فالرجل العامي يشاهد بعينه سقوط الاجسام إلا أن العالم يبين لنا كيفية سقوطها وفقاً لنظام ثابت . فالعلم اذن هو البحث عن القوانين الطبيعية »

اذا أقيمت على الطبيعة نظرة سطحية من غير ان تتعمق في ادراك حقائقها وجدت حوادثها كثيرة التغير دائمة التبدل ، لانك لا تجد على شجرة واحدة ورقتين متساويتين ، ولا في نبات واحد حبتين متماثلتين ، حتى انك لتجد الورقة الواحدة تتغير من وقت الى آخر تحت تأثير المبادلات الكيماوية التي تحدث فيها . ولكنك اذا تعمقت في درس الحوادث الطبيعية قليلا ادركت ان وراء هذه الكثرة وحدة ، لانك تستطيع بالتحليل اكتشاف عناصر ثابتة وراء هذه المظاهر المتغيرة ، فن ذلك انه يوجد في اوراق الشجر صفات واحدة مشتركة يمكن تجريدتها والتعامل الكيماوي نفسه خاضع لقوانين ثابتة . فالعلم يجمع هذه المشابهات الدائمة ، Ressemblances constantes ، ويستنبط منها علاقات ثابتة يسميها العلماء بالقوانين الطبيعية

فالقانون الطبيعي علاقة دائمة ضرورية بين حادثتين طبيعيتين . والعلوم يختلف بعضها عن بعض بالحوادث التي تبحث عنها . فالفلك يبحث في الاجرام السماوية وحركاتها ، والفيزياء تبحث في التوازن والضياء والكهرباء والحرارة ، والكيمياء في المعادن وأشباه المعادن والاجسام العضوية .

قال لاشليه (١) « القانون الطبيعي هو رد الجزئي الى الكلي والمركب الى البسيط والممكن الى الضروري »

ولنأت بمثالين فيه كيف ينتقل الانسان من المعرفة العامة الى المعرفة العلمية

(١) لاشليه [Jules Lachelier] ولد في فونتبلو بالقرب من باريس (١٨٢٢ - ١٩١٨) -

قال لويس ليارد (١)

« افلت حجراً من بين اصابعي فيسقط ، واترك ايضاً قطعة من المعدن أو من الخشب فيسقطان ، واقلب اناء مملوئاً ماء فيسيل المائع ، ويسقط بندق الرصاص وكرة الخشب بسرعتين متباينتين في الهواء وبسرعة واحدة في الخلاء ، ويكون الخط الذي تسير عليه هذه الاجسام الساقطة عمودياً على سطح الماء الراكد سواء كان ذلك في القطب او في خط الاستواء او ما بينهما ، واذا مد خط السقوط صاف مركز الارض ... فهذه هي الحوادث اما القانون فهو : كل الاجسام تسقط نحو مركز الارض بسرعة تزداد بصورة متناسبة مع الزمان الذي مضى منذ مبدأ السقوط .

فاننا نجد في هذا المثال دليلاً على انتقال الفكر من الحوادث الى القانون العلمي ولا يبلغ العلم غايته ويقف على نهايته الا اذا جمع الشروط الاتية :

١- لا علم الا بالكليات : المعاني التي تتناولها العلوم هي المعاني الكلية (٢) وما يجري مجراها ويدخل في حكمها اذ العلم كما يقول فلاسفة (السكولاستيك) لا يكون بالشخص الفرد ولا بالشيء الجزئي ، لان الشخص لا يوجد الا مرة واحدة ولا يتركز فلا يمكن ان نقف منه الا على معرفة شخصية ولذلك فمعرفة الجزئي معرفة عامة . نعم انك تستطيع ان تصف الشخص وتعلمه باسباب الا ان هذا الوصف وهذا التعليل لا يبلغان غاية العلم ، الا اذا كانت الاسباب التي تعلل بها عامة تنطبق على الجزئيات الاخرى . ففي المثال السابق تجد ان الاجسام كلها تشترك في خاصية واحدة هي خاصية السقوط نحو مركز الارض لاننا كررنا التجربة على اجسام عديدة وفي محلات مختلفة فرأينا ان النتيجة لا تختلف بالنسبة الى الاجسام ولا بالنسبة الى العرض الجغرافي او الارتفاع عن سطح البحر ، بل الاجسام كلها تسقط في القطب كما تسقط في خط الاستواء وتسقط في الهواء كما تسقط في الخلاء . ثم اننا نظرنا الى هذه

- كان له تأثير عظيم في الفلسفة الفرنسية وهو فيلسوف خيالي روحاني فند آراء التجريبيين وانتقد آراء الاثباتيين اشهر كتبه : (١) اساس الاستقراء *Fondement de l'induction* (٢) البسيكولوجيا وما بعد الطبيعة *Psychologie et métaphysique* (٣) القياس *Le syllogisme* (٤) لويس ليارد [Louis Liard] كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة *Science positive et métaphysique* ص - ٤

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقين ص - ٣٠ -

فيلسوف عربي سمي بالشيخ الرئيس (٩٨٥ - ١٠٣٦) سلك طريقه ارسطو وافلاطون وخالفهما في بعض الامور اشهر كتبه : (١) كتاب الشفا (٢) كتاب النجاة (٣) كتاب الاشارات

الصفة المشتركة وجردناها من جميع اللواحق والخواص الأخرى وجعلناها عامة شاملة لجميع الأجسام .

٢- لا علم إلا بإرجاع المركب إلى البسيط: فلا تطلب العلم في الأشياء المركبة وفي الحق أن حوادث الطبيعة كثيرة العناصر يشترك بعضها ببعض وتخضع لشروط عديدة، فسقوط التفاحة حادثة طبيعية إلا أنها مركبة لأن سقوط هذه التفاحة حادثة جزئية يشترك فيها عناصر عديدة مثل مقاومة الهواء ورطوبة الجو وكهربائيتها وفيها أن الجسم الساقط تفاحة، وفيها أن الارتفاع عن سطح البحر مقداره كذا، وفيها أن الحادثة وقعت بالقرب من خط الاستواء مثلاً . فنحن في قانون سقوط الأجسام نحلل الحادثة ونتجرد عن جميع هذه اللواحق فنقتصر على عنصر واحد بسيط لأنه مشترك بين جميع الحوادث الجزئية . وعلى ذلك فالعلم يرجع الحوادث المركبة إلى عناصرها البسيطة المجردة حتى لقد قيل: غاية العلم تحليل الظاهر المركب بالخي البسيط (١) ،

٣- لا علم إلا بالضروري: هذه الصفة أساسية في العلم وهي نتيجة ملازمة للحقائق العامة البسيطة . فالقوانين العلمية ضرورية بمعنى أنها ثابتة لا اتفاق فيها . نعم أن الناظر إلى الطبيعة لأول وهلة يظن أنها خاضعة للمصادفات، ولكن التعمق في المشاهدة يكشف لنا عن نظام ثابت تخضع له الحوادث الطبيعية بالضرورة، فالعلم لا يقول بالصدف والاتفاق والشذوذ بل يقول أن الحوادث يجب أن تخضع لنظام ثابت ضروري . وعلى ذلك فاني إذا عرفت قانون السقوط حكمت في الأجسام وقررت ضرورة سقوطها وفقاً لذلك القانون، لأن وجود العلة يستلزم حدوث المعلول قال لويس ليارد: (١)

«كأن هذا الحجر الذي تركته يسقط إلى الأرض متبعاً الخط العمودي وكانت سرعته سقوطه تزداد بالنسبة إلى الزمان غير أنه لا شيء كان يضمن لي أنه لم يكن باستطاعته أن يبقى معلقاً في الهواء أو أن يرس في سقوطه هذا المنحني أو ذاك أو أن يسقط بمحركة منتظمة متزايدة أو منتظمة متناقصة . أما الآن وقد حصلت على قانون السقوط فإن الحادثة وظروفها الأساسية المختلفة تظهر لي

(١) جان برين، الجواهر الفردة ص - ٥ (٥) (Jean Perrin, les atomes)
 (٢) لويس ليارد، (Louis Liard) فيلسوف فرنسي (١٨٤٦-١٩١٧) ولد في فالنزي
 ثم صار رئيساً لجامعة باريس ألف كتباً عديدة في المنطق وفلسفة العلوم

ضرورية ويمتنع فكري عن تصور عكس ما وقع . فاذا وقع حادث وكان قانونه معروفاً فحدوثه ضروري بالنسبة الى ذلك القانون . (١)

وعلى ذلك فلا يتم للعلم بقاء الا اذا بني على الاعتقاد أن بين طبائع الاشياء علاقات كلية ضرورية ثابتة .

وهذه الضرورة يسميها العلماء بالتقيد الطبيعي « Déterminisme » ، فالعلم اذن هو ربط المجهول بالمعلوم . قال هيربرت سبنسر : « انك تعجب لرؤيتك سنابل القمح تهتز في طرف الحقل ؛ فهذا حادث مجهول فيقول لك فلاح ان حيواناً قد مرَّ في عرض الحقل فيتوقف فكرك في الحال راضياً عن هذا الايضاح . ذلك لان الحادثة الجديدة أي حركة السنابل قد ربطت بحادثة معلومة من قبل وهي حركة الحيوان » . وربط المجهول بالمعلوم كما ذكرنا لا يكون الا بقلب الجزئي الى كلي أي بارجاع الكثرة الى الوحدة ، فاننا نربط حركة الالة بانبساط البخار والحرارة بأحتراق الفحم ونجمع الصوت على اختلاف أنواعه من صوت انسان وصوت قيثارة وصوت طبل وصوت ماء في تعليل واحد ، وهو ايضاح حدوث الصوت باهتزاز الهواء .

ولسنا نستطيع أن نأتي هنا على ذكر مميزات العلم كلها لاننا سنعود الى هذا البحث في المنطق . ولكننا نستطيع منذ الان تعيين غاية العلم ؛ فغاية العلم اكتشاف العلاقات الضرورية الموجودة بين طبائع الاشياء . وهي غاية نظرية خالية من الغرض بخلاف المعرفة العلمية التي تتقيد بالنتائج العملية فالعالم الحقيقي لا يطلب العلم الا لذاته لان الاشتغال بالنتائج العملية دون الحقائق النظرية يعوق العلم عن بلوغ هدفه . ولا يتم للعلم ذلك الا بتأليف المعاني وتنسيقها واستخراجها من مدافنها وفضائها وتنظيمها في نواميس جامعة وهذا من ثمرات العقل ونتاج السعي .

ج - المعرفة الفلسفية

Connaissance philosophique

ماهي الفلسفة - ؟ لا يمكن الجواب على هذا السؤال الا بعد الاطلاع على

(١) لويس لبارد ، كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة ص - ٦

بعض المسائل الفلسفية ؛ ولولا أن العادة تقتضي الابتداء بالتعريفات لفضّلنا أوجاء البحث في تعريف الفلسفة إلى آخر هذا الكتاب ، لأنه من الصعب تعريف الفلسفة للذين لم يألّفوا معالجة مسائلها وكيف يمكن تعريف الجبر العالي بوضوح للذين لم يلمّوا بمبادئه أو تعريف علم المثلثات للذي لم يدرس الهندسة .



الفلسفة

تمثال في كنيسة (لاون) يمثل الفلاسفة وما اخضعت به من الامور النهائية العالية فهي جالسه على الارض الا ان راسها متور بالسحاب والسم التي على صدرها تمثل الدرجات التي لا بد لاطالب الفلسفه من الصعود عليها حتى يبلغ تلك الناحية من البحث ؟

شكل - ١ -

نقلا عن (اميل مال)

التعريفات التاريخية لنلق الان نظرة على التعريفات التي ذكرها الفلاسفة :

١- فاول واضع لكلمة فلسفة هو فيثاغوروس (١) Pythagore الحكيم اليوناني القديم فقد كان يقول : الفلاسفة بحسب اشتقاق الكلمة هي محبة الحكمة (فيلاو وسوفا) وفيلا هو المحب وسوفا هو الحكمة : ومن الغرور ان يدعي الانسان الحكمة إذ ان اسم الحكيم لا يليق بانسان قط بل يليق بالاله وكفى الانسان شرفا ان يكون محبا للحكمة وساعيا وراءها ،

٢- وكان افلاطون يقول : الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة تحت ظواهر الاشياء ، هي علم العالم المعقول لان الذي يقتصر على العالم المحسوس لا

(١) فيثاغوروس ابن منارخس Pythagore من اهل ساميا ساموس Samos ولد في القرن السادس قبل الميلاد وهو فيلسوف ورياضي معاً قال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وادعى انه شاهد العوالم بحسه وحده وبلغ في الرياضة الى ان سمع حفيف الفلّك وما نقل عنه انه اصلح نظرية الاطمان وقال ان العالم انما القب من اللحن البسيطه الروحانيه وان النفس الانسانيه تاليفات عديده او لحنيه . وان الانسان لا يصل الى معرفه العالم الا اذا احسن تقويم نفسه وتهذيب اخلاقه بالزهد والنسك

لا يدرك إلا ظلال الحقيقة وكذلك ارسطو فان تعريفه لا يختلف عن تعريف افلاطون إلا قليلا فقد عرّف الفلسفة بقوله : « هي العلم بالاسباب القصوى للأشياء أو علم الموجود بما هو موجود ، وكان ابن سينا أيضاً يقول ان هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل الى حيث تبدى منه سائر العلوم وهو الحكمة التي هي أفضل علم بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعد وهو أيضاً معرفة الاسباب القصوى للكل (١)

٣ - أما (كنت) فقد قال : « الفلسفة هي العلم بالانا وبالعلائقها بالانا » لان النفس في نظره مبدأ كل معرفة وأصل كل حقيقة حتى لقد قال الوضعيون « Positivistes » الفلسفة هي علم العلوم فاليها تنتهي كل الحقائق وبها يكون اتصال العلوم بعضها ببعض . لا يمكن فهم هذه التعريفات الا إذا نسبت الى المبادئ الفلسفية المتعلقة بها فلا يعقل توحيدها لان المذاهب الفلسفية التي تقول بها مختلفة واختلاف هذه التعريفات ناشئ عن سببين .

١ - الفلاسفة لم يبحثوا دائماً في نفس المسائل بل إن كل فيلسوف يميل الى البحث في بعض المسائل دون غيرها

٢ - واذا بحثوا في مسألة واحدة لم يعيروها درجة واحدة من الاهتمام لان مسألة المعقولات عند افلاطون مثلاً مركز المذهب وأساسه الذي ينتهي اليه كل شيء وكذلك مسألة علائق الانا بالانا عند (كنت) ومسألة الحدس عند (برغسون)

على أننا نمسك الان عن الاسترسال في هذه المذاهب ونطلب من القارئ إرجاء البحث فيها الى ما بعد ونقتصر على القول إن أمراً واحداً من هذه الامور لا شك فيه أبداً وهو ان الفلسفة هي أعم المعارف لا بل هي المعرفة الكلية التي لا معرفة فوقها .

(١) كانت القدماء لا يفرقون بين العلم والفلسفة فكانت الفلسفة عندهم تدل على كل معرفة طالبة من الغرض . لا يطلبها الفيلسوف الا لذاتها ولا يبحث عن نتائجها العملية فكانت اذن والعلم شيئاً واحداً .

قال هيربرت سبنسر: "تجدد ذلك مضمراً في قولنا ان حظيرتها تشمل الاله والطبيعة والانسان، حتى لقد قسموها في العصور السابقة الى الهيات وطبيعات وأخلاق. العلم كما يقولون مركب من حقائق منفصلة، اما الفلسفة فانها تجمع هذه الحقائق وتدمجها. المعرفة الوطيدة هي المعرفة التي لا توحيد فيها والمعرفة العلمية موحدة بعض التوحيد. اما المعرفة الفلسفية فهي المعرفة الموحدة تماماً." (١)

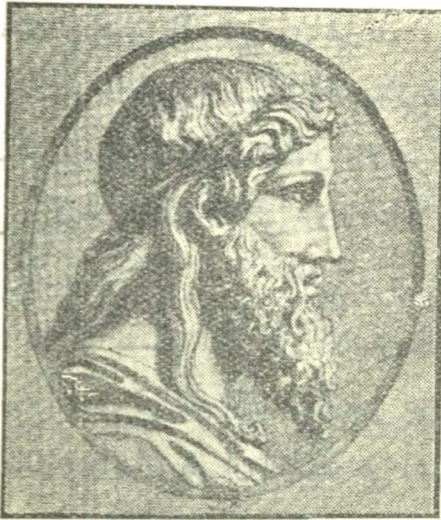
٢ - مفهوم الفلسفة

على أنه لا يمكن بيان علاقة الفلسفة بالعلم الا اذا قابلنا مفهوم الفلسفة القديم بالمفهوم الحديث.

١ - المفهوم القديم

رأيت عند ذكرى تعريفات الفلسفة ان القدماء يتوحدون فيها اكتشاف الاسباب القصوى للاشياء، لان الفلسفة في نظرهم معرفة أرقى من المعرفة العلمية يحتاج فيها الفيلسوف الى ملكات عقلية لا يحتاج اليها رجال الكهف (Hommes de la caverne) (٢)

يزعم افلاطون ان الفيلسوف يتصل مباشرة بعد رياضة خاصة بعالم



هو افلاطون بن ارسطوقليس وقد سمي افلاطون (العريض) لانه كان عريض الجبهة واسع ما بين الكتفين. اخذ العلم عن سقراط ثم مارس الازب وضم اليه الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ولما تجرع سقراط السم ذهب من آتينه الى ايطاليا واتصل هناك بالفيثاغوريين ثم سافر الى مصر، وكان لهذه السياحات اثر عظيم في فلسفته

افلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق م)

باني

PLATON

(١) هيربرت سبنسر، كتاب المبادئ الاولى (Premiers principes) ص ١١١ - ١١٢
(٢) اكثر الناس يشبهون رجالا مقيمين في كهف لا يعرفون من الاشياء الا ظلالها المنعكسة امامهم

المعقولات وهذا العالم هو العالم الحقيقي عالم المثل . ولا يتم له ذلك إلا بواسطة حدس عقلي وروحي خاص وهذا الحدس ضروري لإدراك ماهية الوجود والكليات من جنس ونوع وعلاقتها : ليس الفيلسوف شيئاً برجال الكهف الذين يكتفون بالمعرفة الحسية ويقتصرون على ظواهر الأشياء ويجهلون عالم المثل الحقيقية إنما الفيلسوف رجل سام لا يقتنع بهذه الظواهر بل يتوخى بعقله الإلهي وحدسه الخاص الاتصال مباشرة بعالم المثل . كل الذين ساروا على أثر أفلاطون قرروا وجود هذا الحدس حتى لقد تجدد القول به في القرن التاسع عشر فزعم فيخت Fichte وشيلينغ Schelling وهيجل Hegel وشوبنهاور Schopenhauer أن هذا الحدس العقلي ملكة خاصة بالفيلسوف وهو ضروري للاتصال بالمطلق واللا نهاية .

وعلى ذلك فإن الفلسفة تمتاز عن العلم لأنها تبحث عن الكليات العالية وتعمق في البحث عنها حتى تصل إلى إدراك الحقيقة والجوهر ولذلك فقد كان القدماء يفصلون الفلسفة عن العلم بالفوارق الآتية :

١ - الوحدة والتعميم : المعرفة الفلسفية أكثر وحدة وعموماً من المعرفة العلمية وهذه الوحدة لا تتم للمعرفة الفلسفية إلا إذا كانت عامة كلية ومهما يرتق التعميم في العلم فإنه يبقى يبعث نواحيه خاصاً . الفلسفة وحدها تحتوي على مبادئ توحيد كلية يمكن النزول منها إلى قوانين العلم حتى لقد قال أفلاطون : الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة (١) (Rép. a 537 c)

٢ - التعمق في الإيضاح والتعليل : ومن الخطأ أن يظن أن الفرق بين العلم والفلسفة في درجة الوحدة والتعميم فقط . لأن الفلسفة تتكلف مقاماً أبعد من هذا

١ - على الجدار وقد عهد أفلاطون إلى هذه الأسطورة ليوضح بها حدود المعرفة الحسية التي تقتصر على ظواهر الأشياء . اشهر كتبه : ١ - الجمهورية ٢ - الفيثون ٣ - الكريتون ٤ - القوانين ٥ - الاتيفرون ٦ - طيماس ٧ - مينون .
(٢) - أفلاطون ، كتاب الجمهورية ، مقالة الألف ٥٣٧

وهو انها تتوخى تحليل الاشياء تحليلاً أعمق وأتم من تحليل العلم وهذا التعليل يخالف لطريقة العلم لان الفلسفة تبتغي به الوصول الى الحقائق المطلقة .

ولنأت بمثال نوضح به هاتين الصفتين : هبني اضطررت الى الدفاع عن نفسي فاخذت حجراً ورميت به كلباً يحاول الهجوم علي . إنك تجد في هذه الحادثة وجوهاً عديدة مركبة يتناوب في إيضاحها علوم مختلفة : فالطبيعي لا ينظر الا الى المنحنى الذي رسمه الحجر أثناء سقوطه مع بيان جهة حركته وسرعته الابتدائية وشدة الجاذبية ومقاومة الهواء ، والفسيولوجي يهتم بحركات العضلات التي اشتركت في إلقاء الحجر فيذكر اتصالها بالمرآكز الحسية المحركة وكيف يصدر الفعل عنها والبيكولوجي يلاحظ الخوف الذي اعتراني والصفرة التي تلو وجهي ويبحث عن أسباب الخوف فيقول في مثل هذا المقام إن إدراك الخطر يولد الخوف فاما ان يلتجئ الانسان الى الهرب واما ان يدافع عن نفسه فيشترك في فعل الدفاع او الهرب امور نفسية عديدة كالذاكرة وتداعي الافكار والخيال وغير ذلك . اما الفلسفة فانها تتكلف في الايضاح درجة اعم واعمق من هذه لانهما تبحث عن أسباب هذا الادراك ونتائجه وتسعى لفهم حقيقة الافعال النفسية وبيان تأثيرها في الجسد . الا ترى أن الادراك وولد خوفاً وأن الخوف بعث على تنفيذ فعل ارادي فكيف تحرك الارادة الجسد وكيف يكون اتصال الامور النفسية بالامور العضوية او بعبارة اخرى ما هي علاقة النفس بالجسد ؟

٣ - الحقيقة بذاتها : فانت ترى من هذا المثال ان الفلسفة لا تقتصر على الامور الحسية الظاهرة التي هي موضوع للعلوم بل تغوص على الحقائق العميقة فتبحث في الوجود والجوهر وتتحرى الحقيقة بذاتها (Réalité en soi)

فالعلوم تبحث في ظواهر الاشياء التي تقع تحت حواسنا مع ذكر قوانينها ، اما الفلسفة فتريد ادراك الحقيقة المطلقة فعلم الطبيعة يقتصر على البحث في الضياء والصوت والحرارة وعلم الكيمياء يكتبني بذكر خواص الاجسام وبيان قوانين اتحادها اما الفلسفة فتريد ان تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة ، وعلم منافع الاعضاء يدرس الحضم والانتزاس والتوالد أما الفاسفة فتتوخى ادراك حقيقة الحياة ؛ وعلم النفس يهتم

بحوادث النفس من ادراك وذاكرة وعاطفة وإرادة فيكتشف نواحيها أما الفلسفة فتفكر في ادراك جوهر النفس وحقيقة العقل

٤ - الأسباب القصوى : | وفرقوا بين العلم والفلسفة بقولهم إن العلم يقتصر

على ذكر الأسباب المباشرة أما الفلسفة فتبحث عن الأسباب القصوى والمبادئ الأولى . هذا ما كان يقصده أرسطو بقوله إن الفلسفة هي علم الوجود بما هو موجود وقد قال ديكارت « الفلسفة هي التفتيش عن الأسباب الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن أن يستنتج منها أسباب كل ما بطاقتنا معرفته وقد أطلق اسم الفلاسفة خاصة على الذين اشتغلوا في هذه الأمور ، أولئك الذين يرجعون في تعليل الأشياء إلى مبدأ الموجودات كلها إلى واجب الوجود أي إلى الإله وقد شبه (ريبو) العلم بنهر كبير ضافي الجوانب يجري تحت سما ساطعة النور إلا أنه مجهول المنبع والمصب - فالفلسفة تتوخى معرفة هذا المنبع وهذا المصب ليحصل لها علم تام بالكون .

٥ - غاية الوجود : | والعلم لا يطلب إلا نظام الأشياء من غير أن يبحث عن غاية هذا النظام أما الفلسفة فتبتيغي اكتشاف غاية الوجود وبيان أسباب هذا النظام بفرضه تابعاً لغاية أو لخطّة يحقّقها بسيره وتتصل من هذه الطريق أيضاً إلى الإله واجب الوجود وغاية الغايات .

٦ - الطريقة : | والفلسفة تمتاز عن العلم بطريقتها لأنها لا تستطيع أن تصل إلى حل المسائل العويصة مثل مسألة المادة والحياة والنفس والإله إذا اكتفت بالمعرفة الحسية والتجربة العملية ، ولذلك تجد الفيلسوف يستخدم ملكات عقلية عالية كالحدس العقلي والعاطفة ليصل إلى ما وراء العالم المحسوس ويحترق بنفسه حجب التجربة الكشيفة ، حتى لقد قال أفلاطون يجب أن تنفلسف بكل نفسنا . وللقلب دواع لا يدركها العقل والقصد من هذه الدواعي القلبية أن الفلسفة لا تتجرد في أحكامها العقلية عن الغايات الإنسانية العمالية فهي بأحكامها المجردة وابتعادها عن المحسوسات والتجربة أشبه بعلم عقلي محض . ألا ترى أن أفلاطون يقول إن موضوع الفلسفة البحث في الحقائق المعقولة التي لا تقع تحت الحواس وإنما يدركها العقل وحده ؟

ألا ترى أن الفلاسفة كلهم يرغبون إلى طالب للفلسفة أن يكون ذا قوة تجريد عظيمة تساعد على مفارقة المحسوسات حتى لقد بلغ الأمر بيرغسون (١) Bergson أن قال : على طالب الفلسفة أن ينسى المعرفة القائمة . ويجعل العلم ظهرياً إذا أراد الوصول إلى حقائق ما بعد الطبيعة

ولكن هل يمكن جعل العلم ظهرياً وهل تستطيع الفلسفة أن تبلغ الأسباب القصوى والمبادئ الأولى ؟ أفلا يعجز العقل البشري عن إدراك حقائق الأشياء ؟ ذلك ما زعمه الوضعيون « Positivistes » وهم فلاسفة الإثبات فانكروا وجود هذه الملكات السامية في الإنسان وقرروا عجزه عن إدراك الغايات التي تتوخلها الفلسفة

ب. — رأي الوضعيين

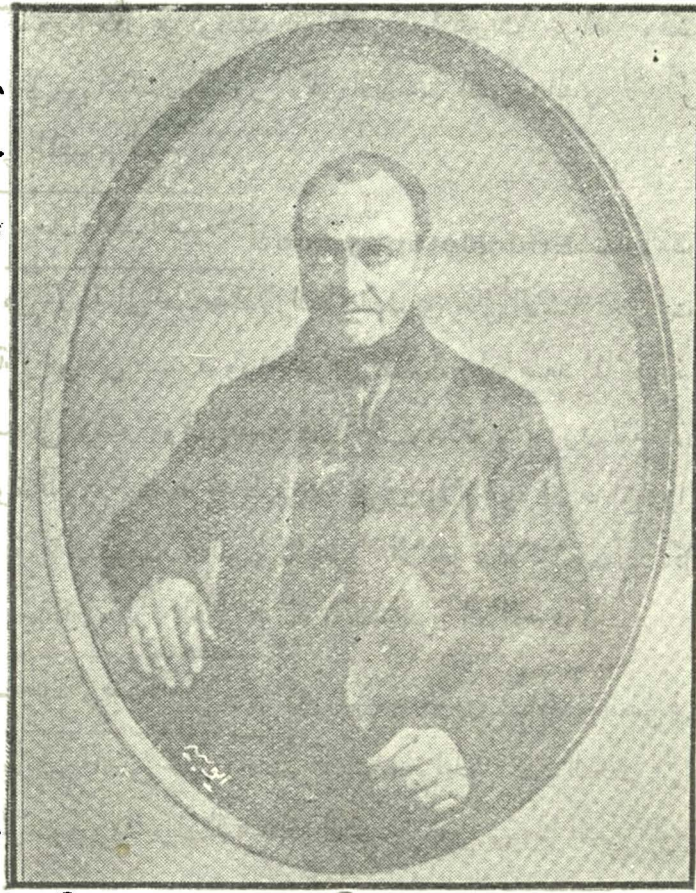
زعم أوغست كونت (٢) مؤسس للفلسفة الوضعية أن الفكر البشري يخضع في تطوره لقانون سماه قانون الأحوال الثلاث ، ومنطوق هذا القانون أن الفكر البشري يمر بأدوار ثلاثة أحدها دور ما بعد الطبيعة فينتقل منه إلى دور الإثبات والتجربة وهو آخر ما ينتهي إليه العقل فكان حال ما بعد الطبيعة حال انتقالية لا بقاء لها لم توجد الا لتزول ويحل العلم محلها .

(١) ولد هنري بيرغسون في باريس سنة ١٨٥٩ . وهو من اكبر فلاسفة العصر الحاضر ، جعل همه تجديد علم ما بعد الطبيعة فجعله مرتبطاً على التجربة الداخلية والحدس النفسي . اشهر مؤلفاته :

(1) *Données immédiates de la conscience* 1889 (2) *Matière et mémoire* (3) *Evolution créatrice* (4) *L'énergie spirituelle* (5) *Durée et simultanéité*.

(٢) أوغوست كونت *Auguste Comte* [١٧٩٨-١٨٥٧] ولد في مونتبييه . وكان منبياً لفحص الرياضيات في مدرسة البوليتكنيك (*Ecole Polytechnique*) أسس علم الاجتماع (*Sociologie*) ولكن نظره في حدود العلم الحديث كان ضيقاً . اشهر مؤلفاته :

(1) *Cours de philosophie positive* (2) *Discours sur l'esprit positif* (3) *Système de politique positive*.



اوغوست. كونت. Auguste Comte

كان لحليق الحية والشاربين يحفل بملابسه كثيرا فينتقي اللون الاسود ويجمعه الى رباط رقبة ناصع البياض . فاذا صبح ان الملابس تترجم عما في النفس فان ملابس (كونت) انفصح عن تديقه وتحقيقه وانتظامه في مباحثه . كان يعتقد انه مرسل لاصلاح البشرية فاسس سياسة سماها بالسياسة الوضعية ولا يزال له اليوم في باريس وغيرها اتباع اثباتيون

١ - قانون الاحوال الثلاث

Loi des trois états

١ - الحالة الالهية : Etat théologique — إتجه الفكر البشري في الاصل

نحو الطوائع الباطنية للموجودات ، اي الى الاسباب الاولى والاسباب الغائية . يدرك حقائقها المطلقة فكأنت ايضاحاته للاشياء في الدور الالهي ايضاحات إلهية سحرية فالعالم بأسره خاضع في هذا الدور لارادات إلهية مفارقة للطبيعة تدبر الامور حسب اهوائها على مثال رغائب الانسان وتصوراته . والقوانين الطبيعية تابعة لميول

هذه الالهة المتغيرة فاذا هي أرادت ان تلعب بها غيرت مجراها وقضت بالسعادة أو بالشقاء على بني الانسان فالدور الالهي اذن هو الدور الذي لا أثر فيه للتقيد بالمعنى العلمي المفهوم اليوم .

٢- حال مابعد الطبيعة: *Etat Métaphysique* . - ان القدرة قد هبطت في

هذا الدور من الالهة الى الطبيعة فصار الفكر البشري يعمل الاشياء بمجردات مشخصة أي بقوى خفية وخواص مستترة وراء ظواهر الاشياء . اذا صعد الماء في انبوب المضخة كان الباعث على ذلك خوف الطبيعة من الخلاء واذا نوم الافيون الانسان كان الباعث على ذلك قوة التنويم الكامنة فيه فالنار لا تحرق إلا بقوة الاحراق والاجسام لا تسقط إلا بقوة السقوط والنور لا يضي إلا بقوة الاضاءة كأن لكل شيء قوة سحرية الا أنها غير مفارقة له بل هي كامنة فيه كمن الغرزة في الجسد .

٣- الحالة الوضعية او الاثباتية *Etat positif* . - اضطر العقل في هذا الدور الى

الاعتراف بان فهم المطلق محال واقصر على مشاهدة الحوادث والبحث عن علائقها . قال اوغست كونت : ولما عرف الفكر البشري اخيراً في هذا الدور الوضعي أنه ليس بإمكانه الحصول على معان مطلقة عدل عن البحث عن اصل العالم وغاياته وعن معرفة الاسباب الباطنية للحوادث وانصرف باستخدام المحاكاة والملاحظة معاً على وجه حسن الى اكتشاف قوانينها الحقيقية أي علائقها الثابتة التي لا تتغير ، (١) فالفكر البشري في الدور الوضعي لا يبحث عن الاسباب القصوى للاشياء بل يبحث عن علائقها الظاهرة ويتوخى تعليل الحوادث بالحوادث .

هذه الحال الوضعية هي الحالة التي ينتهي اليها الفكر البشري بعد الانتقال من حالة الهية الى حالة متافيزيكية وهي الحال النهائية حال العلم الصحيح المستند الى العقل والتجربة . فالحوادث خاضعة لنواميس طبيعية لا تتغير يكتفي العلم بالبحث عنها ، أما البحث في ما بعد الطبيعة عن الاسباب القصوى للاشياء والحقائق المطلقة من بعدها فهذا مالا طاقة للانسان به وهو خال من كل معنى

(١) الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive (الدرس الاول)

لأنه لا يمكن معرفة موضوع علم ما بعد الطبيعة ولا ادراك حقائقه .

٢ - ضم الفلسفة الى العلم

وعلى ذلك فان الصفات التي فرقنا بها بين الفلسفة والعلم غير صحيحة لان علم ما بعد الطبيعة لا حقيقة له فتمتصر الفلسفة على البحث عن مجموع العلوم . قال (اوغست كونت) : « الفلسفة هي المجموعة العامة للمدارك البشرية اوهي درس كليات العلوم المختلفة واعتبارها خاضعة لطريقة واحدة على ان تكون كلها اجزاء صورة واحدة عامة ، فلا فرق إذن بين الفلسفة والعلم الا بالنسبة الى اختصاص العلم وتجزئته أما اذا نظرنا الى العلم نظرة كلية تركيبية فان الفلسفة لا تختلف عنه لان الفرق بين الفلسفة والعلوم كالفرق بين علم وآخر والفلاسفة أيضاً علماء يبحثون في الامور العامة المشتركة بين سائر العلوم . قال (اوغست كونت) : يشتغل الفلاسفة في تعيين قصد كل واحد من العلوم مع اكتشاف علاقته بالعلوم الاخرى وترتيبه ويهتمون على قدر الامكان باختصار مبادئ العلوم وارجاعها الى عدد قليل من المبادئ العامة المشتركة . ولا يتم ذلك الا باتباع القواعد الاساسية للطريقة الوضعية ، (١) . فالفلسفة لا تتوخى الايضاحات العميقة ولا ترغب في الزهاب الى ما بعد الايضاح العلمي ولا فرق بينها وبين العلم إلا بدرجة عمومها وقد رأينا كيف فرق سبنسر بين المعرفة العلمية والعامة والفلسفية فجعل المعرفة الفلسفية اكثر المعارف وحدة وتعميماً . إلا ان غوبلو (٢) Goblot أحد فلاسفة الاثبات المتأخرين زعم في كتاب المنطق أنه لا يوجد معرفة فلسفية فوق المعرفة العلمية وأنه لا فرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العلم لان العلوم تتناول كل الموجودات فلا يبق للفلسفة ما تبحث عنه الا الامور المختلف فيها فاذا صارت هذه الامور يقينية دخلت حظيرة العلم ولم يبق للفلسفة شيء . فاذا قيل ان الفلسفة تبحث عن الفرض والاحتمال ومبادئ العلوم قلنا ان العلوم نفسها تبحث عن هذه الامور وتفرز لها مكاناً خاصاً في داخلها . قال غوبلو : « لقد بعثت الفلسفة على تولد سائر العلوم فغذتها في حجرها حتى

(١) اوغست كونت ، الفلسفة الوضعية - الدرس الاول ص - ٣٨٣

(٢) غوبلو كتاب المنطق - Traité de logique

تحريرها الطبيعي فليست هي الا الاثر الباقي منها وهي القسم الذي لم يتوصل بعد
من المعرفة البشرية - الى الاتصاف بصفات العلم والحصول على قيمته ، (١)
وصفوة القول سيؤدي تقدم الفلسفة نفسها الى زوالها وانضمامها بصورة تامة
الى العلم

ج - مناقشة رأي الوضعيين

تلك هي الاراء التي يدور حولها اوغست كونت ويفتخر بها وبقانون الاحوال
الثلاث فهل وصل فيها صاحبها الى قول فصل ام لا يزال العقل البشري حيث
كان من البحث عن اشياء لا يستطيع العلم ان يجي لها بحل ، ذلك ما نريد ان نظهره
في مناقشة رأي الوضعيين

١ - مما لا شك فيه ان العقل البشري لم يتجه الى ادراك نواميس الطبيعة الا
بالتدريج فقد كانت عقلية الانسان الاول ابتدائية لا أثر للتقيد العلى فيها وكانت
علائق الاشياء في نظره غير ثابتة فار تقي بعد ذلك شيئاً فشيئاً الى إيضاح الاشياء بصورة
علية وذلك باكتشاف نواميسها الثابتة الضرورية

٢ - وما لا شك فيه أيضاً ان الفلسفة كانت عند القدماء شاملة لكل العلوم
فكان العالم يدعى فيلسوفاً وكانت الفلسفة لا تختلف عن العلم

١ - فقد كان تاليس (٢) وفيثاغوروس رياضيين ويقال ان افلاطون أسس
نظرية المحل الهندسي حتى لقد كتب على باب مدرسته من لم يكن مهندساً فلا يدخل
علينا ، (٣) وكان ارسطو جامعاً لعلوم زمانه كلها فكان معنى الفلسفة عنده دالاً على
معنى العلم واكثر فلاسفة العرب كانوا علماء وأطباء أيضاً وكان فلاسفة القرن السابع

(١) غوبلو مجموعة العلوم ص - ٢١٢ (*Système des sciences*)

(٢) تاليس Thales فيلسوف يوناني من المدرسة الايونية وهو اول من تفلسف من اللطيه
Milet (٦٤٠ - ٥٤٨ ق م) قال من جوذا الما تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن
صفوة الماء تكونت النار فجعل الماء مبدا المركبات الجسمية وكان يقول ان فوق السماء عوالم لا يقدر
المنطق ان يصف انوارها ولا يقدر العقل على ادراك حسنها

(٢) الفارابي ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ف - ٣

عشر من أكابر العلماء حتى لقد اخترع ديكارت الهندسة التحليلية واكتشف قوانين انكسار النور وكان (لينز) جامعاً لعلوم اهل زمانه فكان رياضياً ولغوياً ومؤرخاً وحقوقياً ولاهوتياً حتى لقد اكتشف مع (نيوتن) حساب اللانهايات

ب - إلا أن تقدم الفلسفة نفسها أدى الى انفصال العلوم عنها فصارت الفروع مستقلة بعد أن كانت مندجة في أصل واحد (١) فقد استقلت الرياضيات في القرون الأولى على عهد أفلاطون (٣٠٠ ق م) لا على عهد الفيثاغوريين الذين كانوا يضمونها الى الفلسفة وتحرر علم الميكانيك على عهد أرخميدس (القرن الثالث ق م) ثم انفصل علم الفيزيك بعد ظهور التحريات التجريبية في عصر النهضة بتأثير غاليله (١٦٤٢ م) واستقلت الكيمياء في اواخر القرن الثامن عشر بتأثير (لافوازيه) Lavoisier (٢) الذي وضع قوانينها الاساسية . وأسس (لامارك) Lamark (٣) و (كلود برنار) Claude Bernard ١٨٧٨ علم الحياة في القرن التاسع عشر وقرر كل واحد منهما بطريقة مختلفة عن طريقة الآخر أن حوادث الحياة خاضعة كغيرها لنواميس خاصة ثم اتصل هذا الامر في أيامنا بعلم النفس وعلم الاجتماع فصار علم النفس علماً تجريبياً وصار علم الاجتماع شديداً بغيره من العلوم الطبيعية وكان لاوغست كونت في تأسيس علم الاجتماع الفضل الاول

٣ - ونضيف الى ما تقدم أن حظيرة العلم لاتزال في اتساع مستمر فكم مسألة كان يعدها العلماء مستعصية على العلم الصحيح حتى اذا قيد الانسان البحث فيها بالعقل والتجربة انكشفت له عن حقائق يقينية جديدة . ألم تكن مسألة تركيب المادة مسألة فلسفية غامضة تحير فيها العقل البشري منذ القدم وتواردت على حلها

(١) كان ديكارت Descartes يشبه الفلسفة بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة وجذعها علم الطبيعة اما الاغصان فالعلوم الاخرى من طب وميكانيك واخلاق

(٢) هو انطون - لوران - لافوازيه ، (١٧٤٣ - ١٧٩٤) المولود في باريس واحد مبديي الكيمياء الحديثة ومكتشف قانون حفظ المادة وبقائها - مات على المقصلة في زمان الثورة .

(٣) هو جان باتيست شوفاليه دولامارك ، (١٧٤٤ - ١٨٢٩) المولود في بزارتن . وؤسس مذهب التطور والتبدل ومذهب التولد العفوي . راجع المجلد الثاني كتاب المنطق : النظريات والمذاهب الطبيعية .

انظار الفلاسفة من اهل الشرق والغرب قديماً وحديثاً ؟ لقد جاء العلم الحديث لها بنور جديد وكل الانجاعات الحاضرة تدل على أن العلم سيرفع هذه الحجب الكشيفة التي تستر حقيقة المادة عن اعيننا وتدل ايضاً على أنه قد يتوصل الى ادراك حقيقة الحياة والنفس

وكل حقيقة جديدة كما قال (غوبلو) (١) لا بد ان يفرز لها العلم في داخله مكاناً خاصاً فتتضم هذه الحقائق الجديدة الى الحقائق السابقة وقد اخذت العلوم تتقارب اليوم بعضها من بعض فصارت كأنها علم واحد . وما الباعث على انقسام العلوم على هذه الصورة اذا كان الكون الذي تريد تعاليله واحداً ؟ إن انقسام العلوم دليل على نقص في معارف الانسان

وسيوذي تكاملها بالضرورة الى تقاربها واتصالها لا بل واتحادها وعلى ذلك فانه من الخطأ أن نجعل موضوع الفلسفة شيئاً مؤقتاً فلا مسائل ما بعد الطبيعة التي ذكرناها بمستعصية على العلم في المستقبل ولا المسائل العامة المشتركة بين العلوم بمستقلة عن العلوم نفسها ولو فرضنا ان هذه المسائل ستبقى مستعصية على العلم في المستقبل فهل يجوز أن تقتصر الفلسفة على البحث في اشياء سيبقى العقل البشري حيث كان من الجيرة بها والشك في امرها ؟

٤- — واما قانون الاحوال الثلاث فليس له تلك القيمة التي جباه اياها (اوغست كونت) وقد انتقد (يهرلر و - Pierre Leroux) هذا القانون فقال: لو كانت البشرية تنتقل كما زعم اوغست كونت من دور الهي الى دور متافيزيكي ثم الى دور وضعي لما ازدهرت القرون الاولى بفلاسفة إلهيين (افلاطون) ومتافيزيكيين (ارسطو) ووضعيين (ايقوروس) معاً .

ألا تجد اليوم في الحالة النهائية اي في الدور الوضعي فلاسفة إلهيين حتى لقد اعترف (اوغست كونت) نفسه أن كل انسان لا بد أن يمر بهذه الاحوال الثلاث فيكون إلهياً في طفولته ومتافيزيكياً في شبابه وطبيعياً في كهولته (٢)

(١) غوبلو Goblot فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٨٥٨ وهو اليوم استاذ الفلسفة العلمية في جامعة ليون : اشهر مؤلفاته ١ - تصنيف العلوم ٢ - كتاب المنطق ٣ - مجموعة العلوم

(٢) اوغست كونت : الفلسفة الوضعية - الدرس الاول (Cours, 1ème leçon)

وقد يكون جامعاً لهذه النزعات الثلاث بدرجات مختلفة في كل دور من ادوار حياته ، يميل الانسان في بعض الامور الى التصوف ويحشو ذهنه بالخرافات والاضاليل وهو في الوقت نفسه بالنسبة للامور الاخرى وضعي لا يصدق الا ما يؤيده العقل والتجربة . وفي الحق ان هذه النزعات الثلاث موجودة معاً في كل انسان فتغلب الواحدة منها على الثانية بحسب الاحوال والظروف

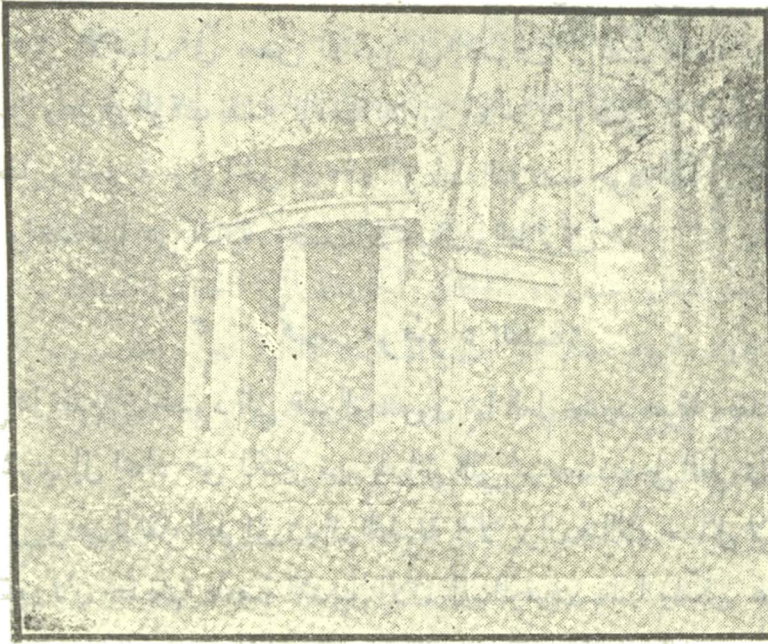
٣ - تمهيد موضوع الفلسفة

ينتج مما تقدم ان الحدود التي قيد الوضعيون بها العلم حدود ضيقة ، فقد يتوصل العقل البشري إلى إيجاد حل لكثير من المسائل التي استعصت على العلم في الماضي ولكن هل يؤدي ارتقاء العلم إلى زوال الفلسفة ؟ لا يزال هنالك مسائل لا يوصل فيها إلى يقين لان حقيقتها غامضة لاسيما الان إلى الوقوف عليها ولكن هل ينبغي لنا ان نكتفي بهذا الظن ونعدل عن التعب والنصب للوصول الى اليقين ؟ ان تقدم العلوم لا يكون إلا بهذا التعب ولو اقر الانسان منذ القدم بعجزه عن حل المسائل المستعصية عليه لما وصلت العلوم إلى ما هي عليه الان من الرقي .

ولكن هب العلم ظل سائراً في خط تقدمه هذا حتى وصل الى غايته ونهايته فهل يمكننا ان نكتفي بالعلم وهل يمكن ان يكتفي العلم بنفسه ؟ افلا يبقى هناك مسائل لا يوصل فيها الى يقين علمي ولا يستطيع العلم ان يجيها بحل وليس بارادة الانسان ان ينبذ هذه المسائل او يجعلها ظهرياً لان العلم نفسه يؤدي إلى طرحها على بساط البحث فليست هذه المسائل وهمية كما زعم الوضعيون وليس البحث فيها اختيارياً وانما هي ضرورية يقود اليها العلم نفسه

واكثر هذه المسائل أهمية مسألة العلم والعمل وهي قديمة يصعب الاهتداء إلى اول تاريخها فقد دارت حولها مباحث الفلاسفة اليونانيين وشغلت اذهان فلاسفة القرون الوسطى وعصر النهضة ولا تزال محور الدائرة في الفلسفة الحديثة (١)

(١) الفارابي ، كتاب ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ف - هـ ، السيل التي يسلكها من اراد الفلسفة - واما السيل التي ينبغي ان يسلكها من اراد تعلم الفلسفة - فهي القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية - والقصد الى الاعمال يكون بالعلم ، وذلك ان تمام العلم بالعمل ؛ وبلوغ الغاية في العلم لا



معبد الفلسفة (شكل - ٤)

Le Temple de la philosophie

(نقلا عن كوفليه)

Manuel de philos.- t.1, Psych. p, xxxv

انشأ الماركيز (دوجيراردن) هذا المعبد في القرن الثامن عشر في حديقة (أرمنفيل) بالقرب من ضريح جان جاك روسو وقد أبقي أحد أجنحته ناقصاً ليستدل به على أن عمل الفلسفة لم يتم بعد . ولكن ليت شعري هل تصل الفلسفة الى نهايتها وهل هي قادرة على التمام ؟

- ان أقدم ما نعرف من تاريخ الإنسان ليدلنا على أنه نشأ تحت تأثير عاملين عامل ضرورات الحياة وعامل الحياة الاجتماعية . ففيه عامل ضرورات الحياة حاجة استطلاع أمر الوجود وإدراك أسرار وولد فيه عامل الحياة الاجتماعية حاجة تنظيم علاقته بغيره ففكر في أعماله وجعلها موافقة لأحكام العقل . تلك هي الفلسفة منذ القدم : ١- إدراك أسرار الوجود ٢- تنظيم سلوك الإنسان في الحياة . فالمسألة الأولى نظرية والثانية عملية . تجد ذلك في آثار الحكماء اليونانيين السبعة (القرن السابع ق م) وتجد في آثار الطبيعيين والفيثاغوريين وتجد في فلسفة

لا يكون إلا بعونة الطباع لأنها أقرب الى فهمنا ... اما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته

سقراط الذي قال فيه شيشرون انه أنزل الفلسفة من السماء الى الارض ، (١) أي وجه الانظار الى البحث في المسائل الاخلاقية وتجده في فلسفة افلاطون وارسططاليس والايقوريين والروافيين من بعدهما حتى ان الفلسفة الافلاطونية الجديدة لم تخل من هذين الاعتبارين . وكذلك فلسفة العرب (٢) وفلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة فقد حصر (كنت) ١٧٢٤-١٨٠٤ موضوع الفلسفة في هاتين المسألتين : ١- ماذا يمكننا أن نعلم ؟ ٢- وماذا يجب ان نعمل ؟ فالمسألة الاولى نظرية تأملية أما الثانية فعملية (Critique de la raison pure II chapit. II 2° section) وتدور مباحث الفلاسفة في أيامنا أيضاً حول هاتين المسألتين الاساسيتين : المسألة الاولى مسألة انتقادية يطلب بها بيان قيمة العلم ، والمسألة الثانية أخلاقية يتوخى الفلاسفة بها بيان القواعد التي يجب أن يسير عليها الانسان في حياته

١- قيمة العلم

رأيت أن الوضعيين يزعمون أن كل ما لا يتناوله العلم الان لا يمكن الوصول فيه الى حل أبداً بل يبقى خليطاً من الحدس والظن من غير ان يوصل فيه الى معرفة صحيحة ولكن هذا الزعم لا يستند الى دليل ولا يمكن الاكتفاء بقانون الاحوال الثلاث للبرهان على امتناع كل معرفة سوى المعرفة العلمية ؛ ان هذا الامتناع يحتاج الى دليل ولماذا تنفرد المعرفة العلمية وحدها بالامكان ؟

ليس من غرضنا أن نقيم لك البرهان على امكان هذه المعرفة العلمية وعدم امتناع غيرها ، كل ذلك يحتاج الى انتقاد الطرائق العقلية التي تتوصل بها الى اليقين فادا انتقدنا هذه الطرائق وبينا منشأها امكنتنا عند ذلك ان نتعرف قيمة العلم فالعقل في اكتشاف الحقائق العلمية يتبع طرائق عامة وطرائق خاصة فما هي قيمة هذه

(١) شيشرون Cicéron ، كتاب (Tusculanes V. 4)

(٢) الف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة وابن رشد فصل المقال لبيان فيه اتصال الحكمة بالشرعية ولابن سينا رسائل ايضاً في السياسة حتى انك لتجد في آخر كتاب الشفاء مقالة عاشرة تنقسم الى خمسة فصول منها فصل في عقد المدينة وعقد البيت وفصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتها والاشارة الى السياسات والمعاملات والاخلاق

الطرائق وما هي قيمة العلم الذي نحصل عليه بمد هذا البحث الطويل ؟ تلك هي المسألة الاولى التي سميناهنا بالمسألة الانتقادية وهي مسألة حق لا مسألة إمكان بل ان وجود العلم نفسه ليكسبها وجوباً

١ - العلم موجود ولا يكون نجاح للانسان في العمل الا بالاستناد اليه ولكن كيف ولماذا يمكن الوصول الى اليقين في العلم . القوانين العلمية موضوعة في قالب عقلي فلماذا ينطبق هذا القالب العقلي على التجربة . نعم ان النجاح بالعلم لا يكون الا اذا كان العلم صحيحاً ولكن ما هو معنى صحة العلم ، وما هي الحقيقة ؟ هل يمكن الوصول الى حقائق مطلقة أم هل يجب الاكتفاء بحقائق نسبية تقريبية وبعبارة مختصرة ما هي قيمة مبادئ العلم ؟

٢ - والعلم لا يكتسب الا بطرائق عقلية خاصة يستند اليها العلماء في البحث عن الحقيقة . يتبع العلماء هذه الطرائق بصورة عفوية تحت تأثير الغريزة والعادة من غير أن يتساءلوا ما هي قيمتها ، وما هو معناها ، فما هي قيمة الاستنتاج في المسائل البرهانية التي ينظر فيها الرياضيون ؟ وما هي قيمة الاستقراء الذي يقود الطبيعي الى التعميم ؟ هل يكسب الاستقراء علماً كلياً ، وما هو فعل العقل في كل هذه المسائل بل ما هي قيمته ؟

٣ - ثم ان نتائج العلم ايضاً توصل الى هذه المسألة الانتقادية لانها تولد فكر الانتقاد والشك في الحواس

وقديين هنري بوانكاريه في كتاب قيمة العلم (١) (Valeur de la science p.16) ان علم الفلك عرّنا الشك في الظواهر اكثر من كل علم آخر ولما اثبت (كوبرنيك) حركة الارض بعد ان كنا نحسبها ثابتة وبرهن على ثبوت بعض الكواكب التي كانت تبدو لنا متحركة اظهر لنا بذلك سخف الاحكام الصديانية وفساد الاعتقادات المتولدة من حواسنا . فكيف ثقت بحواسنا وهي في كل لحظة تخدعنا ؟ فالالوان مثلاً ناشئة عن اهتزازات تؤثر في الشبكة العينية وهي تختلف باختلاف تلك الاهتزازات فحقيقتها اذن بعيدة عن ظاهر ما يدور منها لا عيننا ؛ وكثيراً ما تكون المعرفة العلمية

في الابتعاد عن المحسوسات إلا أن الاحساس أساس العلم . فما هي قيمة هذا الأساس ؟
فانت ترى أن العلم بمبادئه وطرائقه ونتائجه يؤدي إلى مسألة فلسفية لا بد
لنا من البحث عنها وهي مسألة منطقية انتقادية سنعود إليها في المنطق وما بعد
الطبيعة : ما هي قيمة العلم - وما هي حقيقة المعرفة ؟



الفلسفة (شكل ٥) - بريشة رافائل

La philosophie

على الكتاب الذي ييسارها كلمة (Moralis) أي الأخلاق وعلى الذي يمينها كلمة

(Naturalis) أي الطبيعة وهما سيلان لا بد لطالب الفلسفة من سلوكهما

(غرفة توفيق الفاتيكانيان) - نقل عن كوفلباه ص ١٧

ب - قيمة العمل

ما هي قيمة العمل ؟ تلك مسألة فلسفية لا يجيء العلم لها بحل نسميها بالمسألة
الأخلاقية (Problème moral) وهي مسألة حق أيضاً لا يمكننا الامتناع عن البحث
فيها وليس بمقدورنا أن نمتنع عن السير لأننا أبجرنا على سفينة الحياة وليس لنا

الإلزامي وللصبر فهل نقف عن العمل ؟ كلا - الحياة تقتضي العمل وكل عمل لا بد ان يخضع لفلسفة اخلاقية تقبلها عفواً أو عن إرادة وانتخاب فلما ان تكون افعالنا خاضعة لمبدأ اللذة الادبية واما أن نحترم باعمالنا حقوق الآخرين ومصالحهم وأما أن ننظر في مصالحنا فقط فنضحي كل شيء في سبيل منفعتنا فقد تكون قيمة اللذة في أعيننا أعظم من قيمة الفضيلة وقد تكون حقوق الآخرين معادلة لحقوقنا أو اقل منها قيمة فلكل فعل من افعالنا غاية يستند بها الى الخير أو الشر فهل يجب ان نعمل بالفرصة والعادة أم هل يجب ان نحكم العقل والارادة في التفريق بين الفضيلة والرذيلة ؟

والعلم في العصر الحاضر يقود الى هذه المسألة من غير ان يجد لها حلاً لان العلم بالشيء لا يقتضي العمل به ، ألم نر ان الحياة الاجتماعية قد صارت مركبة العناصر مختلفة الصور تحت تأثير تطبيق العلم على الصناعة وازدياد الحاجات حتى لقد ازدادت قوة الانسان وتأثيره في الطبيعة وهذا يحتمل الخير والشر معاً فقد تنذر العلم في سبيل الفضيلة وقد تستخدمه لغاية وطيدة فلا يمكن تعيين صفة عمل من اعمالنا الا اذا نسب الى الغاية التي تتبعها والعلم يهيئ لنا واسطة العمل ونحن ننتخب غايته

. وها هنا يمكننا الاشارة الى رأي كانت الذي ذكرناه في أعلاه فقد رأيت ان فيلسوف (كوينسبرغ) حدد موضوع الفلسفة بهذين السؤالين : ١ - ماذا يمكننا ان نعلم ٢ - وماذا يجب ان نعمل . وهما مسألتان فلسفيتان اساسيتان الاولى مسألة المعرفة والثانية مسألة العمل ولكن النظر في المسألة الاولى قد تغير اليوم لان القصد من مسألة المعرفة في الفلسفة الحديثة ليس البحث عن اسرار العالم وادراك نواميسه بل الغاية من تلك المسألة انتقاد محض براد به معرفة قيمة العلم مع بيان مبادئه وذكر حدوده

هذا اساس ما نبحث عنه الفلسفة الحديثة : ماهي قيمة العلم وماهي قيمة العمل ولكن الفلاسفة لا يقتنعون حتى في العصر الحاضر بما دون الحقائق النهائية والاسباب القصوى وتوهم الى هذا المثل الاعلى عاد على العلم برفع عظيم وعلى ذلك يمكننا ان نعرف

الفلسفة بقولنا : هي نظرية القيم التي تدرس المسائل الانتقادية المتعلقة بطرائق العقل والمعرفة وبيان قيمة العلم والعمل مع البحث عن الاسباب القصوى والحقائق النهائية للوجود.

٤ - الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة

وسنذكر الان ما انتبهنا اليه في هذا الموضع من صفات هاتين المسألتين الفلسفتين لبنين الفارق الاساسي بين الفلسفة والعلم ليس الفرق الاساسي بين الفلسفة والعلم في الموضوع لان كلا منهما قد يبحث في نفس الامر ولكنهما يختلفان في كيفية البحث وغاية النظر قال دوركهايم (١) : « عندما نقول ان الاجسام وازنة وان حجم الغازات مختلف عكسا مع الضغط الذي تتحمله فاننا نؤلف أحكاماً تقتصر بها على التعبير عن حوادث معلومة او عن علاقات معلومة بين حوادث معلومة أيضاً، فهي توضح ما هو ولهذا السبب ايضاً تدعى باحكام الوجود او احكام الحقيقة و هنالك احكام اخرى لا يقصد منها ذكر ما هي عليه الاشياء بل ما هي قيمتها بالنسبة الى الشخص العاقل، وما هو ثمنها في نظره وتسمى هذه الاحكام احكام القيم،

فاحكام الوجود توضح ما هو واحكام القيم تبين ما يجب ان يكون فقولك الاجسام تسقط نحو مركز الارض حكم وجود، وقولك الباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً حكم قيمة . والعلوم كلها مبنية من احكام الوجود لانها توضح نواميس الطبيعة بحقيقتها وماهيتها على الوجه الخارجى المستقل عن الاعتبارات الانسانية فلا يدخل فيها مقاديرة بين الاشياء ولا تسمين بل تعبر عن الحقائق كما هي أما الفلسفة فركبة من احكام قيم وتسمين نقياس بها بين الامور فالمنطق مثلاً هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من اي الصور والمواد يكون القياس الصحيح فكل احكام هذه الصناعة احكام مقاديرة يفرق بها بين الخطأ والصواب وكذلك انتقاد

(١) دوركهايم Darkheim ، الاجتماع والفلسفة (Sociologie et philos.) ص

العلم في نظرية المعرفة فانه يقادر بين العلوم وبين لنا قيمة العلم بصورة عامة وفلسفة الاخلاق تقايس بين افعالنا وتقدر بعضها ببعض وتنسبها الى ما فيها من اعتبار الخير والشر، فكل هذه الفروع الفلسفية من منطق وانتقاد واخلاق تنحل الى احكام قيم ولذلك فرقوا بينها وبين احكام الوجود بقولهم ان احكام الوجود تذكر النواميس كما هي واحكام القيم توضح القواعد التي تقتضي وجود غاية ما وهذه الغاية في المنطق هي الحقيقة وفي الاخلاق هي الخير اما في (الاستتيك) فهي الجمال. فالفلسفة هي اذن نظرية القيم (Théorie des valeurs) ويمكننا ان نحددها بالصفات الاتية :

- ١ - تمتاز الفلسفة على العلم بصفات الانسانية المعرفة العلمية خالية من الاغراض والغايات. والمثل الاعلى فيها ان تكون نظرية محضة فلا تطلب الا لذاتها لا لتتائجها البشرية العملية أما المعرفة الفلسفية فلا تتبرأ من الغايات البشرية لانها ا دل من المعرفة العلمية فتجمع اذن الى وجهة النظر العلمية وجهة نظر المعرفة العامة فهي نظرية وعملية معاً . الفيلسوف يصبو كالعالم الى الحقائق النظرية (١) ولكنه لا يستطيع ان يتجرد من تأثير نتائج هذه الحقائق في حياة الانسان فيهم بحاجات البشر وامانهم كما هم باعمالهم ويعبر عن ذلك كله باحكام قيم وأقدار
- ٢ - وهذا ما يدعو الى بقاء الفلسفة شخصية تابعة لدخيلة الفيلسوف ومزاجه . لا جرم ان احكام القيم ترمي الى الاستقلال عن الشخص ولكنها لا بد أن تبقى لابس حلة شخصية تدل على صاحبها
- ٣ - وهذا ما يدعو أيضاً الى تطور الفلسفة وتبدلها الدائم لان لكل زمان مثلاً اعلى مختلفاً عن المثل العليا السابقة واحكام القيم هذه تتغير تبعاً لتبدل المثل الاعلى في كل زمان تحت تأثير الاكتشافات العلمية فان هذه الاحكام لا تستطيع ان تنقلب

(١) قال كور Guyau في كتاب اشعار فيلسوف Vers d'un philosophe

Le Vrai, je sais, fait souffrir

Voir, C'est peut être mourir

Q'importe, ô mon œil regarde

و... معنى ذلك انه انا اعلم ان الحقيقة مؤقتة وقد تكون الرؤية هي الموت ولكن انظرى يا عيني ولا تهمني»

الى احكام وجود الا اذا كان المثل الاعلى المنسوبة هي اليه حقيقة وهذا ينافي تعريف المثل الاعلى؛ فالعلم اذن لا يستطيع بنفسه أن يجي. لهذه الاحكام بحل نظري نهائي الا ان الفاسفة تتوخى ان نجعل هذه الاحكام في كل زمان متفقة مع ارتقاء العلم فحين بعد اكتشافات الفلك وعلم الطبيعة والحياة لم نعد تصور غاية الانسان على المثال الذي كان يتصوره القدماء فصار لحياة الانسان وعمله وغايته معنى جديد مختلف في نظرنا عنه في نظر القدماء يوم كانوا يعتقدون ان الارض هي مركز العالم فالفلسفة اذن في تبدل دائم وكل فلسفة لا تسير مع الزمان فلسفة بالية ؟

٤ - ينتج من ذلك ان الفلسفة تابعة للعلم، نعم قد تكون الفلسفة سابقة للعلم في ظهورها لان الانسان كما قال شوبنهاور حيوان فيلسوف، الا ان هذه الفلسفة الاولى هي فلسفة عامية غامضة يستنبطها الانسان من تجاربه الشخصية فلا قيمة لها اذا نسبت الى الفلسفة النظرية المستندة الى العلم فقد غير العلم مفاهيم الانسان وبدل اعتقادات القدماء اعتقادات جديدة. كانت فلسفة الاقدمين ضعيفة الاساس مملوءة بالخيالات والاساطير والاوهام فاستبدلها الانسان اليوم بفلسفة عقلية مؤسسة على العلم والتجربة فينا القدماء يستسهلون تحليل الاشياء بنظريات خيالية لا تؤيدها التجربة نجد الانسان الحديث لا يضع نظرية الا بعد البحث والتمحيص فيجعل نظريته تابعة للتجربة لا التجربة تابعة لنظريته فالعلم قد خدم الفلسفة باكتشافاته ولكنه خدمها خدمة اجل من هذه بالعقلية الحديثة التي ولدها فصارت الفلسفة تتبع أثر العلم وتحذو حذوه وصار الفيلسوف يلتزم الاناة قبل الاسترسال في النظريات الخيالية فالعلم اذن يدير الفلسفة ويهديها - ولكن ما هي خدمة الفلسفة للعلم. الفلسفة تنفع العلم بما توحى به من الافكار المبتكرة والتحريرات الجديدة حتى لقد قال كلود برنارد ان الفلسفة تبعث على إيقاظ واستيقاظ الحركة النافعة في العلم، وقال ايضاً: «الروح الفلسفية الحقيقية هي التي تحيي العلوم بتوقانها الى العلا فتجعلها خصية ونحملها على تحري الحقائق التي تكون خارجة عن ساحتها...» الفلسفة تجعل العلم يسير الى منبع الاشياء او الى عليتها، وقال ايضاً ان

الاتحاد المتيقن بين العلم والفلسفة يعود على كليهما بالنفع (١) ، وفي الحق اذا انقطع
حلقة الاتصال بين العلم والفلسفة خلق الفيلسوف بخياله في سما الاحلام وابتمد
عن العلم والتجربة وصار العالم ضالاً لا يتوق الى غاية سامية فخير لها اذن ان
يتصلا ويتعاوننا . وهذا لا يتضي ان تكون العلوم مندرجة كلها في الفلسفة لان
الاتصال لا ينافي الاستقلال وكثيراً ما تبعت الفلسفة على الاكتشاف العلمي
كان ديكارت يناق نواميس الطبيعة وقوانين الحركة بارادة الاله لان الاله مبدا كل شيء وارادته
تضمن وجود العالم وتعلق قوانين الحركة بارادة الاله ادى الى نظرية الميكانيكية والتطور ونظرية
الميكانيكية هذه هي اساس نظرية انتشار النور بالاهتزاز وقد اصاب ديكارت من قوانين الطبيعة بسهم
وافر تحت تأثير هذه الغايات الفلسفية السامية
فالعالم الذي لا يتوق الى غاية سامية قد تحصر التجربة انظاره وتمنعه من الابداع
والفيلسوف الذي لا يستند الى العلم والتجربة يهيم في الضلال

٥ - تقسيم درس الفلسفة

لقد مضى قولنا في تعريف الفلسفة وذكر صفاتها وعلاقتها بالعلم ونحن ذاكرون
الان أقسام درس الفلسفة اذ لا بد للطالب ان يطلع في اول هذا الكتاب على
ما جرينا عليه في تقسيمه

١ - علم النفس وعلم الاجتماع - كان علم النفس في نظر الاقدمين عقلياً محضاً
يبحث عن الروح وكان في الحق جديراً بان يسمى فلسفة النفس إلا أنه قد أصبح
الان شديداً بجميع العلوم الاخرى لاتباعه الطريقة التجريبية وصار مربكاً من
- احكام وجود لا من احكام قيم فهو كعلم الاجتماع (٢) علم وضعي منفصل عن
الفلسفة ولما كنا سنبتغي في هذا الكتاب بدراسة علم النفس لانه الاساس الذي
عليه مدار المباحث الفلسفية الانتقادية من فهم طرائق العقل ومعرفة قيمة العمل
الانساني فنحن ندرس علم النفس لا لاننا نعهده قسماً من الفلسفة بل لاننا نعتبره
أساساً ضرورياً لها وهو اكثر العلوم قرابة بها لانه يبحث عن قوانين النفس التي

(١) كلود برنار Claude Bernard مقدمة الطب التجريبي (Introduction à l'étude

de la médecine expérimentale) قسم ٣ - فصل ٤

(٢) راجع طريقة علم الاجتماع في المعلق في مبحث العلوم الاجتماعية

ينطوي فيها كل شيء

٢ - المنطق والاخلاق، الاستنباط - وهي دراسات قانونية Normatives (١) فالغاية من المنطق البحث عن الصور التي يعرف بها القياس الصحيح من الفاسد مع انتقاد المعرفة وبيان الطرائق التي تتبعها العقل للوصول الى الحقيقة في مختلف العلوم ويسمى هذا البحث فلسفة العلوم والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد والسبل التي ينبغي للانسان ان يسلكها في حياته ومعنى قولنا قانونية ان هذه المباحث مركبة من احكام قيام لا من احكام وجود فهي لا تكتفي بايضاح حقيقة الناموس بل تبين لنا القاعدة التي يجب اتباعها

٣ - ما بعد الطبيعة - ولا تصل المباحث الفلسفية الى نهايتها الا اذا توجت بما بعد الطبيعة وهذه المباحث هي القطب الذي تتجه اليه أنظار كل فيلسوف أضف الى ذلك أن انتقاد المعرفة يؤدي بالضرورة الى البحث عن امكان هذه الدراسة وغايتها ؟



(١) نورماتيف Normative هذه الكلمة مشتقة من كلمة نورما Norma ومعناها في اللاتينية قاعبة

١ = مصادر عربية

- ١ — الفارابي : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة - عيون المسائل - الجمع بين رأيي الحكمين
 افلاطون و ارسطو ٢ — ابن سينا : منطق المشرقين - كتاب الاشارات - الرسائل في الحكمة
 والطبيعات - طبع مصر ١٩٠٨ - الشفاء - النجاة مختصر الشفاء - جامع البدائع ٣ — الغزالي :
 مقاصد الفلاسفة - تهافت الفلاسفة ٤ — ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
 مختصر ما بعد الطبيعة - تهافت التهافت - الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملّة ٥ — ابن طفيل :
 حي بن يقظان ٦ — ابن خلدون للفقه ٧ — الشهرستاني : الملل والنحل
 ٨ — امين واصف بك : كتاب اصول الفلسفة (القاهرة مطبعة المعارف ١٩٢١ - يحتوي
 على مفردات فلسفية في آخره) ٩ — احمد امين : مبادئ الفلسفة - مطبعة دار الكتب
 القاهرة ١٩١٨ ١٠ — حنا اسعد فهمي : تاريخ الفلسفة ، القاهرة ١٩٢١ ١١ —
 محمد بدر : تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة

٢ = مصادر أجنبية

- 1- Baudin : Introduction générale à la philosophie 2 - Cuvillier
 Manuel de philosophie t. 1 3- Roustan ; Leçons de philosophie
 4 - A. Rey ; Psychologie (*Manuel*) 5 - Dunan : Philosophie
 générale 6 - Thomas : Cours de philosophie 7 - Brunschvicg ,
 Introd. à la vie de l'esprit : Le Progrès de la Conscience. in-
 troduction. 8- Abel Rey, La philosophie moderne, chap. I et VIII
 9 - Bontoux, Du rapport de la philosophie aux sciences (*in*
Revue de Métaphisique et de Morale, juillet 1911, p. 417-435)
 10 - Bergson, L'intuition philosophique (*Ibidem, même No*)
 11 - Gilson, Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civi-
 lisation [*ibidem*, Avr. 1927, p. 169 - 176] 12- Cresson, Les cou-
 rants de la pensée philosophique [*collection A, Colin*]. —
 13 - Aug. Comte, Cours de philosophie positive 1^{re} leçon 14 -
 Goblot, Système des sciences, chap. XVIII 15 - Durkheim, Les
 jug. de valeur et les jug. de réalité (*in Revue de Métaph.*
Juil. 1911, p. 437 - 453) , 16 - Bouglé, Leçons de sociologie
 sur l'évolution des valeurs. chap. I 17 - Essertier, Formes inf.
 de l'explication, conclusion.

٣ = تمارين ومناقشات شفاهية

١ - ما هو معنى تقدم الفلسفة ؟ ٢ - مناقشة رأي الوضعيين ٣ - علاقة الفلسفة بالعلم

٤ = الانشاء الفلسفي

- ١ - اوضح وناقش هاتير القاعدتين : ١ - اذا أردت الحقيقة فاسلك طريقها بكل نفسك ب - تجنب في المسائل العقلية كل المشاغل الاخلاقية (افصل احكام الوجود عن احكام القيم) (بكالوريا - فلسفة طولوز ١٩٠٥)
- ٢ - هل للفلسفة موضوع وطريقة خاصة بها (بكالوريا - يزانسون ١٩٢٥)
- ٣ - ما هي الفلسفة في نظرك وما هي منفعتها (بكالوريا ديجون ١٩٢٦)
- ٤ - ما هو الفكر العلمي وما هي نسبته الى الفكر الفلسفي (بكالوريا - غرنوبل ١٩٢٦)

- ٥ - هل يحق للعالم ان يجهل ما يجري حوله في العلوم الاخرى
- ٦ - اوضح وناقش قول افلاطون ، ، الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة ،



البسيكو لوجيا
عَلِمَ النَّفْسَ

الكتاب الاول

المسائل العامة

الفصل الاول

موضوع علم النفس وتاريخه

١ - نظرة في تاريخ علم النفس

قال هو فيدنغ (١) : ويمكن الاستدلال على حقيقة العلم بتاريخه كما يستدل على الشخص بترجمة حياته (Histoire de la philosophie moderne trad. fran- çaise t. 1 - p. 1) ولذلك فنحن ذاكرون في أول هذا الكتاب نبذة من تاريخ علم النفس لنشاهد كيف توصل هذا العلم بالتدريج الى الاستقلال عن الفلسفة .

١ - بعض الموانع التي اخرجت استقلال علم النفس

لا يزال علم النفس اليوم في أول نشأته . فما هي الاسباب التي عاقته حتى أيامنا هذه عن الاتصاف بصفات العلوم الوضعية ؟

لقد لفتت المباحث النفسية أنظار الفلاسفة منذ القدم وقلما وجد فيلسوف لم يكن له في البحث عن النفس وطبيعتها أثر ، وما حدا الفلاسفة على البحث عن ذلك إلا رغبتهم في بيان القواعد الخلقية التي ينبغي للانسان اتباعها في حياته . وقد كانت مباحثهم خاضعة لغايات فلسفية ، وكان تحليلهم للأمور النفسية عميقاً وكان لآثارهم سحر وجمال ومع ذلك كله لم يتوصلوا الى تأسيس علم النفس على أسس وضعية ، لان أفكارهم كانت خليطاً من الخيال الفلسفي والاعتبار العلمي . فلا مباحث (افلاطون) و (ارسططاليس) ولا نظرات (بلوتن) و (ماركوريل)

(١) هارالد هوفدينغ « Harald Höffding » (١٨٤٢ - ١٩٣١) فيلسوف دانيماركي يميل الى التجربة والخيال مما اشهر مؤلفاته :

1 - Psychologie fondée sur l'expérience 2- Morale
3- Philosophie de la religion 4- Histoire de la philosophie
moderne 5 - La pensée humaine 6- La philosophie de
Bergson 7- La relativité philosophique.

— بالرغم من إصابتها الغرض — مجردة من الاعتبارات الفلسفية البعيدة .
فباحث علم النفس كما ترى قديمة يصعب الاهتمام الى أول تاريخها وقد جعل
اليونان أنفسهم والعرب والاوربيون حتى القرن التاسع عشر ما لتطبيق الطريقة
العلمية والاسلوب الوضعي على المباحث النفسية من الاثر .

ألف اريستو في القرن الثالث قبل الميلاد كتاب النفس (Traité de l'âme)
فعم ان هذا الكتاب يحتوي على تحليل عميق لكثير من الافاعيل النفسية تجدد فيلسوف
اسطاجير (١) يدخل في بحث الادراك طريقته الفلسفية المعروفة فيقسم الموجودات الى
موجود بالقوة وموجود بالفعل ويفرق بين المادة والصورة فكانت مباحثه
فلسفية اكثر مما كانت علمية وكان كل باب من ابواب كتابه يتصل بغرض فلسفي
وهذا ما يبعث على تأخر استقلال علم النفس لان الفلاسفة لم يحددوا موضوعه ولم يتجردوا
من غاياتهم الفلسفية في البحث عنه ؛ فمما نقل عن ديكارت انه كان يشك في الذاكرة
لان التجربة عودته ذلك بل لان هذا الشك مستند الى رايه في طبيعة الزمان
و (لينيز) ينكر تأثير النفوس بعضها في بعض لانه يعتقد أن الجواهر الفردية التي
يسمىها بالموناد (Monade) لا يمكن تداخلها .

فانت ترى ان الفلاسفة لم يحرروا علم النفس من التصورات الخيالية والمبادئ
الفلسفية ولا يمكن انفصاله عن ربة الفلسفة إلا اذا تقيد بالواقع وصارت
حوادثه خاضعة للمشاهدة والتجربة .

إن وصف الجنة وأنهار العسل والاسماك في رسالة الغفران ليس حقيقياً بل
خيالي وكذلك وصف السماء في كتاب الالعبوة الالهية لدانته (٢) فهو لا يصف
ما شاهد بحسه بل ما ابداع بمخيلته . ويذهب بنا الظن الى ان وصف الفلاسفة
لحوادث النفس كان شبيهاً بوصف (دانته) للسماء لانهم لا يشاهدون الحوادث كما
هي بل كما يجب أن تكون بالنسبة الى غاياتهم الفلسفية .

(١) دعى اريستو بالاسطاجيري لانه من اهل اسطاجير وهي مدينة في مكدونيا

(٢) مو داته [Dante] (١٢٦٥ - ١٣٢١) الشاعر الايطالي ولد في فلورنسا والقب

الالعبوة الالهية « Divine Comédie »

ومما عاق علم النفس عن التكامل منذ القدم اتجاه نظر الانسان تحت تأثير ضرورات الحياة الى الاشياء المادية قبل الاشياء المعنوية . والحياة تقتضي العمل قبل النظر (١) قال هوفدينغ : تنقضي حياتنا الاولى الطبيعية في الادراك الحسي والتخيلي لا في التأمل ذلك لان الانسان كان عمياً قبل ان صار نظرياً . ويشترط في خيره وشره أن ينسى نفسه وينصرف بكيته ، الى العالم الخارجي ، (٢) فلا يترفع عن المحسوس ولا يتجرد عن المادة ولا يدرك جمال الصور العقلية إلا بعد ادراكه درجة عالية من المعرفة والتهديب . وماذا ينفع الانسان الابتدائي ان ينظر الى نفسه وينسى العالم الخارجي . وهل يستطيع اتقاء أخطار الطبيعة والحيوانات الضارية والحوادث المفاجئة اذا استغرق في النظر الى نفسه وتأمل حياته الداخلية . إن حياة التأمل تستلزم درجة عالية من الحضارة .

٢ - منشأ البسيكولوجيا العلمية

ونحن ذا كرون الان كيف توصل العلماء في العصر الحاضر الى جمل علم النفس مستكملاً شروط العلم الوضعي

١ - وجهة النظر الشخصي

(١) الذين انتهى اليهم فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة من فلاسفة الانكليز طائفة يدعون بفلاسفة التجربة (Empiristes) فقد قرروا تأسيس علم النفس على المشاهدة إلا أن طريقتهم كانت شخصية ينظر فيها العالم الى نفسه فيصف ما يجري فيها من الحوادث الداخلية . وقد اكملوا هذه الطريقة بطريقة تحليل ارجعوا بها الحياة النفسية الى عناصرها الاولى .

والمشهورون من هذه الطائفة هم (جرهن لوك) (٢) John Locke

(١) اضطر الانسان الى الحياة قبل اضطراره الى الفلسفة وهذا ما يعبرون عنه بقولهم :

[L'homme a dû vivre avant de philosopher]

(٢) هو فدينغ ، راجع كتاب علم النفس المأسوس على التجربة Esquisse d'une Psychologie

fondée sur l'expérience ص - ٣

(٣) ولد جوهن لوك في انكلترا قرب مدينة بريستول سنة (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم درس الطبيعيات

و (داويدهوم) David Hume و (جيمس ميل) James Mill و (ستوارت ميل) Stuart Mill و (توماس بروفن) Thomas Brown و (الكساندر بن) Alexandre Bain و (هربرت سبنسر) Herbert Spencer

إلا ان السابق منهم (جوهن لوك) وحده وهو القائل باستقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة فقد زعم في كتاب العقل البشري *Essai concernant l'entendement humain* (١٦٩٠) أنه سيتبع في دراسة النفس مبادئ: اولا أن يجعل نفسه موضوعا لمشاهدته وثانياً ان تكون حاله في المشاهدة كحال المشاهد الطبيعي البسيط ولم يكن هدفه البحث عن حقيقة النفس وماهيتها بل كان يريد ان يوضح كيف تتولد المفاهيم العقلية المركبة من الصور النفسية البسيطة .

وقال (داويدهوم) (١) في كتابه المعروف بعنوان تحريات في العقل البشري *Recherches sur l'entendement humain* : ان علم النفس أشبه بجغرافيا العقل وانه يمكن تحليل جميع الاحوال النفسية بحادثة تداعي الافكار .

وقد حذا (توماس بروفن) و (جيمس ميل) و (ستوارت ميل) وجميع فلاسفة التداعي حذو (داويدهوم) وانبعوا المبادئ التي وضعها لوك من قبلهم وزادوا عليها من غير ان يبتعدوا عن هذه الفكرة التجريبية الاولى ولكنهم اتبعوا جميعاً

والطب فبرز فيها وانتقل الى فرنسا فقام فيها من ١٦٧٥ - ١٦٧٩ وكانت مونيبله محل إقامته في الغالب ثم انتقل الى هولانده هرباً من الستوارتين فعينه غلبوم اورانج مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات ووضع كتابا في الحكومة المدنية *Traité du gouvernement civil* وكتابا في التربية *Lettres sur la tolérance* ورسائل في التسامح *Pensées sur l'éducation* وكتابا في العقل البشري *Essai concernant l'entendement humain* وقد عارض ديكارت بهذا الكتاب وانتقد نظرية المعاني الفطرية وقال ان كل المفاهيم انما تنشأ عن الحس والتأمل .

(١) داويدهوم (David Hume) - (١٧١١ - ١٧٧٩) ولد في اديمبرغ كانت آراؤه تجريبية ، طبق على النفس انتقاد بركلي في المائة وكان يزعم ان الفوس البشريه متساويه . اشهر مؤلفاته : (١) *Traité de la nature Humaine* (٢) *Recherches sur l'entendement humain*

كما رأيت طريقة شخصية في البحث والتحليل .

والفلاسفة الاسكوتلنديين رأي في طريقة علم النفس وموضوعه يمكن ضمه الى الرأي الاول فان هؤلاء الفلاسفة ومنهم (ريد) Reid و (دوغالدستوارت) Dugald Stewart اتبعوا طريقة المشاهدة الداخلية وفصلوا علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة قال توماس ريد (١) : « ان حقيقة الارواح والاجسام مجهولة لدينا فنحن نعرف بعض افعال الاولى وبعض خواص الثانية و بذلك وحده فقط نستطيع أن نعرفها ونصفها ، (٢) وقال دوغالدستوارت (٢) « ليس لاراء ما بعد الطبيعة الباعثة عن حقيقة الجسد والنفس صلة طبيعية بالبحث عن النواميس التي تخضع لها هذه الحوادث فقد يختلف طبيعيان في علة الجاذبية ويتفقان تماماً في قوانين الطبيعة وكذلك فان النتائج التي يوصل اليها في درس الروح البشرية بمشاهدة حوادثها لا علاقة لها أبداً بالاراء الناطرة في حقيقة الروح وماهيتها ، (٤)

(٢) وقد اتبع كوندياك (٥) Condillac في فرنسا طريقة حسية سار على

(١) هو توماس ريد Thomas Reid رئيس المدرسة الاسكوتلندية ولد في سترخان Strakhan بالقرب من ابردين Aberdeen اتقذ مذهب (لوك) و (داويد هوم) واسس فلسفته على الحس المشترك . اشهر مؤلفاته : ١- مباحث في العقل البشري Recherches sur l'entendement humain (٢) تجربة في الملكات العقلية - Essai sur les facultés intellectuelles.

(٢) راجع كتاب الملكات العقلية جزء ١ ص ١

(٣) هو دوغالدستوارت Dugald Stewart الفيلسوف الاسكوتلندي ولد في اديمبرغ (١٧٥٣ - ١٨٢٨) اتبع مذهب توماس ريد . اشهر مؤلفاته : (١) عناصر فلسفة الروح البشرية Eléments de la philosophie de l'esprit humain, (٢) خطوط الفلسفة الاخلاقية Esquisses de philosophie morale (٤) راجع فلسفة الروح البشرية ص ٥

(٥) كوندياك ويدعى (Etienne Bonnot, abbé de Condillac) ولد في غرنوبل (١٧١٥ - ١٧٨٠) نظريته في علم النفس حسية ولكنه كان في ما بعد الطبيعة روحانياً . وقد بين في المنطق اهمية الاشارات واشهر مؤلفاته (١) كتاب في منشأ المعارف البشرية Essai sur l'origine des connaissances humaines (٢) كتاب في المذاهب Traité des systèmes (٣) كتاب الاحساسات Traité des sentiments (٣) كتاب

أثرها (تين) من بعده في القرن التاسع عشر .

قال كوندياك في كتاب منشأ المعارف البشرية انه يريد ان يبحث فيه عن
- أفاعيل النفس فيبين ما هو تاريخ المعرفة وما هو منشؤها لا ما هي طبيعتها وماهيتها
ثم ذكر في كتاب الاحساسات *Traité des sensations* نظرية التمثال (١) التي
تخيلها ليوضح بها كيف تتشكل الملكات العقلية من الاحساسات وتدعى نظريته هذه
- بالنظرية الحسية *Sensualisme* او نظرية تولد الملكات العقلية كلها من الاحساس .

وكان تين (٢) *Taine* على رأي كوندياك فزعم في كتاب العقل ١٨٧٠
L'intelligence ان الملكات العقلية تتولد من امتزاج الاحساسات كما تتولد الاجسام
المركبة من امتزاج الاجسام البسيطة وزاد على ذلك ان الاحساسات نفسها مركبة
يمكن تحليلها الى عناصر ابسط منها .

وعلى ذلك فان طريقة هذين الفيلسوفين طريقة تحليل الا انها شخصية صناعية
لا يؤدي التحليل فيها الى اكتشاف العناصر الحقيقية التي تتركب منها افاعيل النفس
بل يؤدي الى تأسيس كيمياء ذهنية كما تما النفس تنحل إلى اتومات (جواهر فردة)
شبيهة بالاتومات المادية التي تنحل اليها المادة .

ولم ترق طريقة كوندياك لكل الفلاسفة الفرنسيين فصار (روايه كوللار)
Royer-collard (وجوفروا) *Jouffroy* (وغارنيه) *Garnier* الى ان نظريته صناعية
- وأنه يكفيننا اتباع طريقة المشاهدة الداخلية لوصف حواث النفس كما يتبع في وصف

بالحيوانات *Traité des animaux* (٥) لغة الحساب *Langue des calculs*

(١) نظرية التمثال (*Statue*) وهي نظرية تخيلها كوندياك ليوضح بها تشكل الملكات العقلية فتصور
تمثالا منحوتاً على صورة انسان الا انه معبوم الخواص ثم قال اعط هذا التمثال جاسة البصر ثم حاسة
السمع ثم حاسة اللمس الخ . . تباعاً وامتزج هذه الاحساسات بعضها ببعض تصل في النهاية الى تشكيل
الملكات العقلية كلها

(٢) ميوبل تين [*Hippolyte Taine*] ولد في فوزيه *Wouziers*
(١٨٢٨-١٨٩٣) وهو فيلسوف ومؤرخ ونقاد معاً . وقد جدد منهج كوندياك الحسي والف في
الفلسفة أثاراً قيمه اشهرها : ١- الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر *Philosophes*
L'intelligence française du XIX siècle (٢) العقل

الموجودات الحية طريقة المشاهدة الخارجية .

وقد ذهبوا إلى ما ذهب اليه الاسكوتلنديون ونقلوا فلسفتهم إلى فرنسا . قال جوفروا (١) في مقدمته على كتاب (دوغالداستوارت) Dugald Stewart في الفلسفة الاخلاقية ؛ « إن انفراد دراسة العلوم الطبيعية وحدها بالنجاح في هذه السنوات الخمسين الاخيرة جعلنا نعتمد على الرأي القائل إنه لا صحة للحوادث الا إذا وقعت تحت حواسنا أو أمكننا على الأقل مشاهدتها بيقين . فنحن نقبل تماماً ان كل ما نستطيع معرفته من الحقيقة ينحل الى حوادث نشاهدها واستدلالات نستنبطها منها إلا اننا مع ذلك لا نعتقد أبداً أنه لا حقيقة الا للحوادث التي تقع تحت حواسنا ، بل نعتقد ان هنالك حوادث من طبيعة اخرى لا تراها بالعين ولا نلمسها باليد ولا نسمعها بالاذن بل ندركها بالشعور وهذه الحوادث هي الحوادث النفسية وقد قرر جوفروا أنه ينبغي في مشاهدة الحوادث النفسية الابتعاد عن كل الاعتبارات الفلسفية الا انه لم يحافظ على هذا المبدأ بل ظل يعتقد كفيكتور كوزن (٢) Victor Cousin وجميع الانتقائين (٣) Eclectiques أن علم النفس مقدمة ما بعد الطبيعة

ومن نسج على منوال الانتقائين (مين دو بيران) Maine de Biran ١٧٦٦-١٨٢٤ فقال بوجوب استقلال علم النفس عن غيره من العلوم واستناذه الى المشاهدة الصادقة وهو اول فيلسوف كان له اثر عظيم في تحرير علم النفس (٤)

(١) جوفروا Théodore Jouffroy (١٧٩٦-١٨٤٢) امتاز على استانه فيكتور

كوزن باهتمامه بعلم النفس حتى جملة اسامي الفلسفة . اشهر مؤلفاته ١ - *Mélanges philosophiques*

٢ - *Cours du droit naturel*

(٢) فيكتور كوزن Victor Cousin ولد في بليرز [١٧٩٢ - ١٨٦٧] فيلسوف

وسياسي معاً مؤسس مذهب الانتقائين وهو مذهب روجيه سطحي . اشهر مؤلفاته : كتاب الحقيقة

والجمال والخير *Le Vrai, le beau et le bien*

(٣) مذهب الانتقائين « Eclectisme » اصلها في اليونانية اكلبيكتيسموس - *Ekletismos*

ويقال له ايضاً مذهب الاصطفايين او المتقذين وهو المذهب الذي يجمع بين الازلام فيأتي من كل مذهب خيارياته ويضمنها الى افضل ما في المذاهب الاجري

(٤) مين دو بيران Maine de Biran فيلسوف فرنسي ولد في برجرانك Bergerac

« ١٧٦٨ - ١٨٢٤ » مذهب روجيه لا انه كان في طلبه القائلين بالبسيكولوجيا التجريبية له في الارادة والمجهود النفسي مباحث قيمة

ب - وجهة النظر الخارجي

بينما الفلاسفة الروحيون يؤسسون علم النفس على المشاهدة الداخلية تجد أن فلاسفة الطبيعيين من أطباء وعلماء يستندون في مباحثهم النفسية إلى طريقة المشاهدة الخارجية لأن للحوادث النفسية آثاراً خارجية يمكننا مشاهدتها كما يمكننا مشاهدة الحوادث الطبيعية . وقد انقسموا في هذه الطريقة شيعاً فمنهم من يكتفي ببيان علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الجسدية ومنهم من يبحث في علاقة هذه الحوادث بالمؤثرات الطبيعية الخارجية حتى لقد وسعوا البحث في دراسة هذه الآثار فتناولوا الاطفال والحيوانات والاقوام الابتدائية ودرسوا امراض النفس واختلاف الحوادث النفسية باختلاف الجماعات .

١ - الاطباء يبحثون غالباً عن علاقة النفس بالجسد وهذا ما يسمونه بالبيكوفيسيولوجيا (Psycho-physiologie) وأول من اشار الى ذلك من فلاسفة العصر الحاضر (ديكارت) و (مالبرانش) والطبيب الانكليزي (هارتلي) ١٧٤٩ (Hartley) ولكن المؤسس الحقيقي لعلم البيكوفيسيولوجيا هو (كابانيس Cabanis) الذي كان لكتابه المسمى علاقة الجسد بالنفس اثر عظيم في علم النفس الحديث ومنهم (لافاتر) Lavater و (غال) Gall و (بروكا) Broca و (بروفن سيكار) Brown Séquar وغيرهم من المتأخرين .

٢ - أما علماء الطبيعة فقد أرادوا ان يطبقوا على علم النفس طريقة العلوم الطبيعية في التجريب والقياس فأسسوا لهذه الغاية مخابر نفسية واستبدلوا في مباحثهم الطريقة الكيفية بالطريقة الكمية . وويلهم وندت (١) أول من أسس مخبراً نفسياً في أوروبا ١٨٧٩ وقد ازدادت هذه المخابر اليوم في ألمانيا والولايات المتحدة ويمكن ضم طريقة الاختبارات العقلية (Méthode des tests) المستعملة اليوم بكثرة الى هذه الطريقة التجريبية وهي طريقة يوصل بها

(١) وويلهم وندت Wilhelm Wundt ولد في نيكارو Neckarau من أعمال [باد] في ألمانيا ١٨٣٢ - ١٩٢٠ علامة القوم في البيكولوجيا العقلية ، كان فيلسوفاً وعالماً بعيد النظر دقيق المعاني ، كان ذا نزعة وضعيه اثباتيه الا انه لم يتقيد بقيودها فاتهى به الامر الى ان أسس فلسفته على الارادة .

الى معرفة قوة الملكات العقلية ووجودها في الاشخاص والجماعات بأساليب مختلفة .
 وأول من فكر في تأسيس علم نفسي كمي (هر بارت - Herbart) (١) فقد قال
 ان حياة النفس خاضعة لنواميس طبيعية كنجوم السماء وانه ينبغي ان يطبق على
 دراستها طريقة العلوم الطبيعية وذلك بقياس أقدارها وكمياتها وقد جرى على
 هذا المنوال من بعده (ويبر - Weber) و (فيشنر - Fechner) فأسس هذا
 الاخير طريقة في قياس الاحساس وكان (هيلمولتز - Helmholtz) أيضاً تأثير كبير
 في البحث عن حقيقة الاحساسات .

وأول من فكر في تأسيس مخبر نفسي في فرنسا (بونيس - Baeunis) فحدث
 هذا المخبر في جامعة السوربون وكان لالفرد بينه (٢) Alfred Binet فيه شأن عظيم جمع
 إلى طريقة المخبر التجريبية طريقة استنباط ما يجري في نفس الشخص بالقاء بعض
 الاسئلة عليه وقد طبق ذلك على البداغوجيا وحذا حذوه في طريقته علماء مدرسة
 فيرزيبورغ Würzburg الالمانية (Külpe, Bühler, Marbe) ثم اوجد سنة ١٩٠٥
 مع الدكتور سيمون Dr. Simon سلماً مترياً لقياس الذكاء لم يعتم أن انتشر في العالم كله
 حتى لقد زاد الاميركيون عليه تحسينات عديدة فطبقوا أساليب الاختبار على الجيش
 إبان الحرب العامة وصاروا اليوم في اوربا وامريكا يقررون لكل شخص عملاً
 متناسباً مع استعداده وينتخبون لكل عمل شخصاً مستكماً شروط الاستعداد

(١) جان فريدريك هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) ولد في (اولدنبورغ) فيلسوف عقلي سلك
 طريقة (فيخت) Fichte (وكنيت) وخالفهما . كان له في علم النفس والتربية وما بعد الطبيعة
 اثر عظيم .

(٢) ولد الفرديته في نيس (١٨٥٧ - ١٩١١) عين في مخبر علم النفس في السوربون على
 اثر وفاة (بونيس) واسس مجلة السنة النفسية سنة ١٨٩٢ . ولا يزال اليوم في باريس جمعية تدعى
 جمعية الفرديته غايتها دراسة نفس الطفل وتربيته اما اشهر مؤلفات بينه فهي :

١- اختلال الشخصية *Altération de la personnalité*

٢- مدخل البسيكولوجيا التجريبية *Introduction à la psychologie expé-*

rimientale ٣ - دراسة الذكاء التجريبية *Etude expérimentale de l'intelligence*

٤ - بسيكولوجيا المحاكمة *Psychologie du raisonnement*

٥ - الافكار الحديثة في الاطفال *Idées modernes sur les enfants*

النفسي له (١)

٣ - ولم يكتف علماء النفس بدراسة الاحوال النفسية في الانسان الراشد المتمدن بل وسعوا دائرة بحثهم فتناولوا دراسة الطفل ودراسة العروق البشرية فوجدوا أن الاحوال النفسية تختلف باختلاف الاعمار والاجناس والجماعات حتى لقد فرقوا بين الرجل والمرأة في ذلك ودرسوا جميع الصور النفسية فاستنبطوا منها أموراً عامة وكان لهذه الطريقة في علم النفس احسن تأثير .

فالذين درسوا نفس الطفل كثيرون نخص بالذكر منهم : برهبر (٢) و (بالدين) و (ستانلى هال) و (الفردينيه) و (دوى) (٣) و (كلابارد) (٤) و (بياجه) و (سوللي) و (دكرولي) فقد بينوا أن نفس الطفل تمر بمنازل مختلفة وأن لكل منزلة صفات خاصة .

وقد بين علماء الاجتماع ما للبيئة الاجتماعية من التأثير في نفس الفرد فبحثوا في هذه الناحية عن التأثيرات المتبادلة بين الافراد واورد جبريل تارد ، G. tarde آراء صائبة في التقليد حتى لقد ألف كتابا في قوانين التقليد Les lois

(١) طريقة الاختبار العقلي (Méthode des tests) وكلمة تست انكليزية تدل على كيفية اختبار الصفات الجسدية او العقلية في شخص ما كتقدير طوله وقياس قوة حواسه ومعرفة استعداده للحساب الذهني مع تعيين درجة خياله وذاكرته وغير ذلك . اذا قلت لتلميذ لشطب حرف التكاف من هنا النص الذي تقرأه استطفت ان تعين درجة انقباضه وسرعة حركته . لقد انتقد الفلاسفة هذه الطريقة إلا ان نتائجها العملية لا تخلو من الفائدة .

(٢) - « بريه Preyer » ١٨٤١ - ١٨٩٧ . عالم الماني له في البيكولوجيا وعلم منافع الاعضاء آثار قيمة اختص في البحث عن نفس الطفل . اشهر مؤلفاته : روح الطفل (L'âme de l'enfant) - ١٨٨١

(٣) دوى (Dewey) ولد في بورلينجتون Burlington امتناذ في جامعه كولومبيا في نيويورك (١٨٥٩) وهو فيلسوف العصر في الترييه والتعليم واخذ اساطين فلسفة العمل . اشهر مؤلفاته : المفروسة والاجتماع تعريب (ديمتري قندلفت) ومدرسه الغد .

(٤) كلابارد (Claparède) عالم سويسري يجعل همه البحث عن حالات الاطفال النفسية وهو مدير معهد جان جاك روسو في جنيف وصاحب مجلة Archives de psychologie اشهر مؤلفاته : روح الطفل Psychologie de l'enfant طبع في جنيف للمرة الثانية سنة ١٩٢٠

de l'imitation بين فيه كيف يتم تأثير النفوس بعضها في بعض أضف الى ذلك ايضاً ما اورده علماء الاجتماع من المباحث النفسية الاجتماعية فقد قرروا في روح الاجتماع وجود عقلية مشتركة بين الافراد وقالوا إن هذه العقلية تختلف بحسب الجماعات حتى انتهى الامر بالمدرسة الالمانية إلى تأسيس فرع لعلم النفس سموه بيسيكولوجيا الأقاليم Psychologie des peuples وكان للفيلسوف الافرسي (له في برول Lévy-Bruhl) مباحث قيمة في بيسيكولوجيا الجماعات الابتدائية المتوحشة أدت الى القول بوجود عقلية ابتدائية من نوع خاص شبيهة بعقلية الاطفال

٤ - والقدماء من علماء النفس أهملوا دراسة نفس الحيوان فانبرى لهذا البحث طائفة من علماء التاريخ الطبيعي فوصفوا خصال الحيوانات وغرائزها وقالبوها بعادات الانسان واخلاقه واسسوا فرعاً لعلم النفس سموه باليسيكولوجيا المقابلة (Psychologie Comparée)

وطبقتهم في هذا البحث طريقة موضوعية خارجية لان اتباع الطريقة الشخصية الداخلية قد يؤدي إلى إسناد بعض الصفات الانسانية إلى الحيوان فيبقى شعور الحيوان غير معلوم بماهيته وحقيقته. لان النفوذ اليه غير ممكن ولذلك فان الطبيعيين تحاشوا البحث عن أحوال الحيوان الداخلية فاقصروا على ظاهر ما يبدو من خصاله وغرائزه وسلوكه (Comportement) وسموا ذلك (بيسيكولوجيا السلوك) وهي طريقة يوصل بها الى معرفة سير الحيوان وردده للفعل تحت تأثير البواعث الخارجية .

اول من قال بهذه الطريقة (هو كسلى) Huxley ثم نهج على منواله (فاستون) J. B. Waston ومدرسته التي سميت بالمدرسة البهاقيورية (Behaviouriste) وللعالم الروسي (بكتريف Bechterev) كتاب عنوانه البيسيكولوجيا الموضوعية Psychologie objective نجح فيه نحو المباحث الفيسيولوجية في مشاهدة الافعال المنعكسة وغير ذلك . أما في فرانسفا أشهر القائلين بهذا المذهب هم : (هنري بيرون) و (جورج بوهن) و (يوفيه) و (رابو)

٥ - ثم ان اهتمام الاطباء بالامراض النفسية (١) أدى الى تأسيس فرع نفسي سماه العلماء علم الامراض النفسية وصار هذا الفرع من الاصول المنتجة التي عادت بالنفع العظيم على البسيكولوجيا العامة أضف الى ذلك طرائق التنويم المغنطيسي والتحليل النفسي (Psychanalyse) فانها أظهرت وجوهاً جديدة للباحث النفسية .

أول من لفت انظار الاطباء الى معالجة الامراض النفسية على طريقة الطب الحديث بينل (Pinel) ١٧٤٥ - ١٨٢٦ وإسكيرول (Esquirol) ١٧٧٢ - ١٨٤٠ وقد سلك طريقتهم بروسه (Broussais) وبايارجه (Baillarger) ودوپره (Dupré) وره جيس (Regis) . والذين انتهى ذلك اليهم في ايامنا هم بيرجانه (Pierre Janet) وجورج دوماس (Dumas) وشارل بلوندهل (Blondel) وهنري فالون (Wallon) .

وقد سلك شارلو (Charcot) ١٨٢٥ - ١٨٩٣ طريقة التنويم المغنطيسي في دراسة الامراض العصبية . وهو رئيس مدرسة (سالبه تريهر Salpêtrière) وكذلك الدكتور (بهرنهايم - Bernheim) رئيس مدرسة نانسي ثم الدكتور شارل ريشه والدكتور جانه . الا ان مباحثهم في التنويم المغنطيسي لم تعد على علم النفس بنفع كبير حتى صار اطباء الامراض العقلية اليوم يشكون في نفع هذه الطريقة . أما طريقة التحليل النفسي فقد أبدعها الدكتور (سيغمون فرويد) النمساوي احد تلاميذ شاركو وهي طريقة يتوصل فيها بالتحليل الى معرفة الاحوال النفسية التي تولد الامراض العصبية (٢) الا ان هذا التحليل شبيه بالطريقة الشخصية

(١) فرقوا بين علم الامراض العقلية Psychologie mentale وبين البسيكولوجيا المرضية (Psychologie pathologique) - فلم الامراض العقلية فرع من الطب يوصل به الى معرفة اعراض الامراض العقلية واسبابها وتطورها مع بيان ادواتها . اما البسيكولوجيا المرضية فهي علم نظري مجرد يحلل الحوادث ويبحث في علائم الاضطرابات النفسية ويستخرج نواحيها العامة . وهذه النواحي تنطبق على الاحوال الطبيعية كما تنطبق على الاحوال المرضية والبدا الذي يستند اليه هنا العلم هو المبدأ القائل ان القوانين النفسية لا تختلف في حال المرض عنها في حال الصحة .

(٢) يوصل بهذه الطريقة الى معرفة الاحوال النفسية الخفية التي تحدث الاضطرابات العصبية او

القديمة هذا فضلاً عن ان تطبيقه صعب جداً

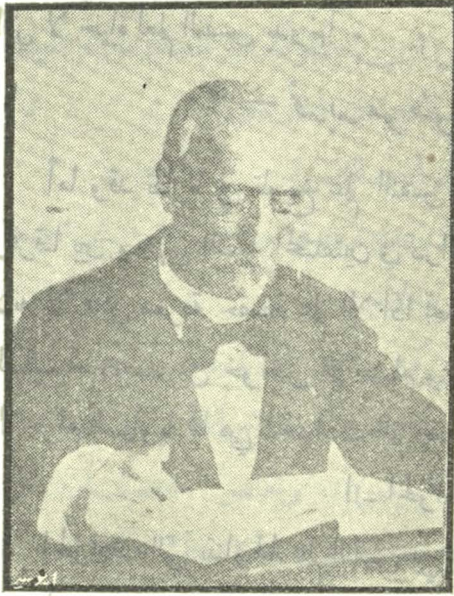
٦ - ويمكننا في النهاية ان نختص ريبو (١) بفقرة في هذا الكتاب لانه جمع في طريقته كل هذه الوجوه التي ذكرناها فكان أسلوبه عند جماعة علماء النفس أدق ونظره في الحقائق أغوص

فقد ألف كتاباً في علم النفس عند الانكليز وآخر في علم النفس عند الالمان اورد

توديل ريبو

Theodule Ribot

(نقلا عن كوفيليه)



كان حكيم التصور ومرجع علماء النفس اسس المجلة الفلسفية سنة ١٨٧٦ - جمع الى التدقيق العلمي قوة التفكير الفلسفي وسعة الاطلاع ، وكانت لتدريسه البسيكولوجيا التجريبية في كلية فرانسا اثر عظيم في اتجاه علم النفس الحديث . كان متواضعاً بسيطاً ، فلم يزل في حياته ما يستحقه من الاجلال . حتى لقد كان يوتيه في خلال الحرب العالمية وقع اليم في المانيا وغيرها اكثر مما في فرنسه

- الجسدية . فاما ان يلقى على المريض اسئلة واما ان يكتب بتأويل احاديثه العفوية وحركاته واحلامه للوصول الى الحالة النفسية الكامنة تحت الشعور من ذكرى ورغبة وعاطفة فاذا مرت هذه الحالة من الباطن الى الظاهر انقطعت الاضطرابات الصادرة عنها .

(١) - ريبو Theodule Ribot (١٨٣٩ - ١٩١٦) ولد في غنيفام ، علامة النفسيين

الفرنسيين وشيخ الزعة التجريبية الحديثة له في علم النفس تأليف عديدة اشهرها :

- 1-L'hérédité psychologique 2- Psychologie anglaise Contemporaine 3-Psychologie allemande Contemporaine 4-Maladies de la mémoire 5 - Maladies de la volonté 6 - Maladies de la personnalité 7 - Psychologie de l'attention 8 - Psychologie des sentiments 9 - Évolution des idées générales 10 - L'imagination créatrice 11 - Logique des sentiments 12 - La vie inconsciente et les mouvements

ففيها رأيه في ضرورة استقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة حتى لقد قال في مقدمته على المطول في علم النفس (١) الذي صنفه (دوماس) : لا فرق بين العالم النفسي والعالم الطبيعي وان العالم النفسي يتبع في بحثه طريقة العلوم الطبيعية فيشاهد الحوادث الداخلية ويصنفها ويصنفها ويتحرى اسبابها وشروطها .
وهذه النزعة نجدها ايضاً في كتاب دوماس تليذ ريبو ونحن ذاكرون في هذا الكتاب آخر ما وصل اليه البحث في الامور النفسية جرياً على هذه الطريقة التجريبية التي لا حياة لعلم النفس بدونها .

٢ - محمد بن موضوع علم النفس ونهجه

أما وقد نظرنا في تاريخ علم النفس ورأينا كيف تأخر استقلاله عن الفلسفة وفرقنا بين وجهتي النظر المختلفتين في دراسة حوادثه فلنمض الان في تحديد موضوعه لانه لا يمكن معرفة حقيقة علم الا اذا تحدد الموضوع الذي يبحث عنه فيه فهذا علم الكيمياء يبحث عن خواص الاجسام وتركيبها وهذا علم الفلك يدرس حركات الاجرام السماوية فما هي الحوادث التي يتناولها علم النفس ؟
١ - الحوادث النفسية

الحوادث التي يتناولها علم النفس هي الحوادث النفسية ولنأت الان بمثال نستدل به على هذه الحوادث .

ملاحظة : اذا نظرت الى نفسي نظرة شخصية وجدتها شبيهة بمسرح تتنازع فيه التصورات المختلفة وهذه التصورات كثيرة التبدل دائمة التغير فتارة تكون نفسي مملوءة بالامل وأخرى يحيط بها اليأس فن لذة الى ألم ومن رغبة الى عاطفة وسرعان ما تتحول لذة الامل الى الم اليأس . فالذكريات تدخل في الادراك والعواطف تؤثر في الاعتقاد .

نستنتج من ذلك ان النفس ساحة تلعب فيها كل حادثة نفسية دورها فنشعر

(١) المطول في علم النفس Traité de psychologie تأليف الاستاذ جورج دوماس

استاذ علم النفس في السوربون اشترك معه في تصنيف هذا الكتاب خمسة وعشرون عالماً منهم :

(كلابارد) و(دولاكروا) و(جانه) و(لالاند) و(ري) و(فاللون)

بالعواطف وندرك المعاني ونحكم ونفكر ونريد ونقرر وفي كل يوم نشعر بدبيب
المنى في القلب ، نستسلم الى سورة الهوى فنغضب ونخاف ونرغب ونحب وقد
نحلق في سماء الاحلام او نعيش في الماضي وتلذذ بذكرياته ونحس في الوقت نفسه بما
يحيط بنا من الاشياء فتختلط الاحساسات بالذكريات وتتغذى النفس بها وينشأ
عن ذلك كله انسجام واتساق لا يعادله وزن ولا قياس

كل هذه الحوادث التي ذكرناها نفسية ولا يصعب على العاقل التفريق بينها
وبين الحوادث الطبيعية . كل يعلم بالحدس ان سقوط الاجسام حادثة طبيعية
وان تذكر ايام الصبا حادثة نفسية ، فما هي صفات هذه الحوادث ؟

ب - صفات الحوادث النفسية

يمكننا ان نعت الحوادث النفسية بصفات عديدة نفرقها بها عن الحوادث الطبيعية -
ونجعل العلم الذي ينظر فيها مستقلاً عن العلوم الاخرى .

١ - الحادث النفسي داخلي لا يدركه مباشرة الا شخص واحد

وهذا على عكس الحوادث الطبيعية ، فامتداد الحديد تحت تأثير الحرارة (فيزيك) ،
واختلاط حامض الكبريت بالنحاس (كيمياء) ، وتقلص عضلات اليد
(منافع الاعضاء) ، وظهور أزمة اقتصادية (اجتماع) ، كل ذلك يمكن إدراكه
بالمشاهدة الخارجية ؛ لانه موجود في الخارج فيختلف فيه الشخص المشاهد عن
الشيء المشاهد ، ويمكن عدة اشخاص ان يشاهدوا حادثة واحدة في وقت واحد .
أما الحوادث النفسية فهي على عكس ذلك لانها داخلية شخصية ندر كها بالحدس
النفسي . وهل يستطيع الانسان أن يسمع ألمه وان يلمس ذكرياته ويدوق طعم
احكامه ؟ نعم ان هذه الاصطلاحات قد تستعمل مجازاً فيقال اسمع في قلبي ديب
المنى وأرى الشبهة في خاطري الا ان المجاز غير الحقيقة .

الشخص المشاهد لا يختلف في إدراك الحوادث النفسية عن الشيء المشاهد
الآن المشاهد النفسي انما يشاهد نفسه لا نفس غيره والرائي هو عين المرئي .
وعلى ذلك فان الحادثة النفسية الواحدة لا توجد الا في نفس واحدة ولا يدركها
مباشرة بالحدس النفسي إلا شخص واحد . وكيف يكون خوفي مساوياً للخوف

الذي حصل عنه غيري وهل يستطيع احد غيري ان يعرف حقيقة الحب الذي
أشعر به في داخلي ؟

١- قال ماخ (١) (Mach) : الحادث النفسي هو الحادث الذي لا يدركه مباشرة
إلا شخص واحد ، (٢) . كما أن عالم النفس عالم مغلق لا ينفذ اليه نظر خارجي . وكأنما
كل إنسان عالم قائم بنفسه ولا يستطيع ان يعرف ما يجري في نفس غيري إلا
بعض الاشارات الخارجية التي أفسرها بالمثالة فأقابل ما أراه من العلامات للظاهرة
عند غيري بما أشعر به أثناء حدوث مثل هذه الظواهر في فلا أدرك من الحوادث
النفسية إلا ما كان لي به سابق علم .

ملاحظة : أحسن مثال يدل على ذلك حالة الاكمه فانه لا يتخيل الالوان
بل يتصورها بالنسبة الى معلومات الحواس الاخرى والدليل على ذلك قول
(لورا بريغان - Laura Brighman) (٢) : انها تتمنى لو يكون لها عيان ورديتان
وشعر أزرق وقول (هيلان كيلر - Helene Keller) (٤) : وأنا افهم كيف يختلف
الأرجواني عن القرمزي لاني اعلم ان رائحة البرتقال ليست كرائحة الليمون
واستطيع أيضاً ان أتصور للالوان انواعاً مختلفة لان الشم وللذوق اختلافات عديدة
ليست ظاهرة تماماً لكي تعد أساسية ، وهذا القول دليل على ان الاعى لا يفهم
اختلاف الالوان إلا بالنسبة الى اختلاف الروائح والطعوم وغير ذلك .

٢- الحوادث النفسية لا تشغل المكان بل تجري في الزمان ومعنى ذلك انه

(١) ارنست ماخ (١٨٢٨ - ١٩١٦) عالم وفيلسوف نمساوي له آثار عديدة في الحكمة الطبيعية
وله في الفلسفة كتاب المعرفة والخطأ (*Connaissance et erreur*) زعم فيه ان
المعرفة اصلاً بيولوجية .

(٢) المعرفة والخطأ . ص - ١٨

(٣) اميركية ولدت سنة ١٨٢٩ صماء بكما . فقدت بصرها في السنة الثانية من عمرها ثم اضعفت
بجانب الشم والذوق ولم تعتمد من يهتم بامر تربيتها فقلعت بواسطة حاسة اللمس وبلغت درجة عقلية سامية
(٤) اميركية ايضاً ولدت سنة ١٨٨٠ تامة الحواس إلا انها فقدت سمعها وبصرها ونقطتها على اثر
احقان دماغها انتابها وهي في السنة الثانية من عمرها . ولم يمتنعها ذلك من التعلم فقلقت العلم بحاسة
اللمس واتقنت الانكليزية والفرنسية والالمانية واللاتينية واليونانية والرياضيات فبلغت درجة عالية
من الثقافة .

لا محل للعواطف والافكار والذكريات أي ليس لها حجم، ولا يمكن أرحطعها الى نقاط هندسية فأين توجد عاطفة الحب هل هي على يمين اليأس ام على يشار الامل .
 ام هل هي فوق الرغائب ام تحتها ؟ ليس ثمة مكان يقيم به هذه الحوادث فاذا قيل ان هذه الحوادث كائنة في الجسد قلنا ان العلم لا يسمح لنا اليوم بتحديد قانون المقارنة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية وسيوضح لك ذلك عند البحث في علاقة الفكر بالدماغ ومع ذلك فانتا لا تنكر ان بين الدماغ والفكر علاقة أساسية بل نقول كما قال لينز د يوجد في نفس قيصر شيء يطابق ما في دماغ قيصر، غير ان هذه العلاقة ليست علاقة احتواء فلا تدل على ان الحوادث النفسية موجودة داخل الحجيرات الدماغية .

٣ — الحوادث النفسية لا تقاس . لا معنى للقياس إلا بالمطابقة بين شيئين بقياس طول الخطب يكون بالمطابقة بينه وبين الواحد القياسي فيكون عند ذلك طوله بالنسبة الى ق ؛ ب .
 ق

فالحوادث النفسية لا تقاس لانها تجري في الزمان لا في المكان ولكن قد يقال افلا نقيس الحرارة وشدة الجريان الكهربائي ؟ افلا نقيس الزمان ؟ فنجيب على ذلك ان الحرارة لا تقاس مباشرة بل يقاس ارتفاع الزئبق في ميزان الحرارة ولا تقاس شدة الجريان الكهربائي مباشرة بل تقاس حركة عقرب الغالفانومتر ولا اغالي إذا قلت ان الزمان لا يقاس ايضاً بل تقاس المسافة التي قطعها المتحرك فاذا اردنا ان نقيس الزمان اعتمدنا في قياسه على حركة عقرب الساعة فتكون المسافات المتساوية مقطوعة في ازمة متساوية فنحن في هذا القياس استعصنا عن الزمان بالمكان إلا أن هذا الزمان الذي نقيسه على هذه الصورة ليس الزمان الحقيقي بل هو زمان ميكانيكي فالزمان الحقيقي الذي نشعر به في داخلنا لا يمكن قياسه لانه ملازم لانعام حياتنا الداخلية وانسجامها فتارة تجده طويلاً واخرى تجده قصيراً لانه حياة يزداد وزنها او يقل انسجامها تبعاً لحركات النفس فما اطول ساعات الانتظار وما اقصر ساعات السرور السعيد . يتعجب من سرعة الزمن في رغبت في إيقافه . والتعب يستبطن جريان

الحوادث فيستعجل ايامه .

فقد يكون جريان الحوادث النفسية سريعاً وقد يكون بطيئاً واذا نظرت اليها نظراً شخصياً داخلياً امتنع عليك قياسها

٣ - تعريف علم النفس او البسيكولوجيا

كلمة بسيكولوجيا حديثة لم يصطاح العلماء عليها إلا في القرن الثامن عشر ويرجع ان الفيلسوف الالماني وولف (١) ، Wolf ، هو اول من استعمل هذه الكلمة في كتبه ثم اخذها العلماء عنه والباحث على استعمال هذه الكلمة رغبة العلماء في فصل علم النفس عن نلم ما بعد الطبيعة . كان القدماء يسمون هذا العلم بعلم الروح (Science de l'âme) وكان علماء القرون الوسطى يسمونه (بنوماتولوجيا Pneumatologie) اي علم الارواح وهو علم يبحث فيه عن جميع الموجودات الروحانية بعد الاله فكان يشتم من كل هذه الاسماء رائحة ما بعد الطبيعة اما كلمة بسيكولوجيا فلا تتم عن شيء من ذلك لانها تدل على علم جديد إثباتي وضعي يوصل به الى معرفة قوانين الحوادث النفسية .

ويمكننا بعد ان عرفنا ما هي الحوادث النفسية وما هي صفاتها المميزة ان نعرف البسيكولوجيا بقولنا هي (علم الحوادث النفسية) ويمكن تصور هذا العلم على وجهين :

١ - الوجه الاول : وهو ان ننظر في الحوادث النفسية المتعددة فنستخرج منها بعض الصور العامة كما يفعل علماء النبات والحيوان اذ يصنفون الحيوانات والنباتات إلى اجناس وانواع محدودة ونحن في علم النفس جرياً على منوالهم نستطيع ان نصف الحوادث النفسية فنجمع المتشابهة منها بعضها إلى بعض ونصنفها زمراً زمراً ثم نؤلف منها مثلاً نفسية وانواعاً اخلاقية وطبائع وسجايا كلية ونبحث في منشأ هذه الطبائع والسجايا ويسمى هذا الوجه بسيكولوجيا الاخلاق والسجايا او (اتولوجيا) (٢)

(١) وولف ، فيلسوف الماني ولد في (برسلو) ١٦٧٩ - ١٧٥٤ سلك طريقه لينيتز ونظم فلسفته . كان له في فلسفه (كنت) تأثير كبير

(٢) اتولوجيا (Ethnologie) وهو علم الاخلاق والعادات كله اشتقها (سنوارت ميل) -

٢ - الوجه الثاني - لا يكتفي العلم هنا بتشكيل السجاياء العامة والانواع الخلقية والصور الكلية التي تمتاز بها النفس الانسانية بل يتوخى اكتشاف القوانين العامة التي تخضع لها الحوادث النفسية . فكما أن الفيسيولوجيا علم عام يشمل النبات والحيوان لبحثه في وظائف الحياة العامة فكذلك البسيكولوجيا تشمل جميع الانواع الخلقية والسجاياء العامة لانها تبحث في الوظائف النفسية والافاعيل الذهنية وتتوخى اكتشاف نواميسها العامة وهذا الوجه ارفع درجة من الوجه الاول لان غايته الوصول في علم النفس الى علاقات ثابتة تربط الافاعيل النفسية بعضها ببعض . ونحن سالمكون في هذا الكتاب الوجه الثاني ونعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لنواميس كالحوادث الطبيعية وعلى ذلك فان خير تعريف يحدد به موضوع البسيكولوجيا قولنا : البسيكولوجيا : (هي العلم الذي نبحث فيه عن الحوادث النفسية وقوانينها) . والاتولوجيا نفسها نحتاج الى هذه البسيكولوجيا العامة لانه لا يمكن تعيين الانواع النفسية بدقة الا اذا عرفت نواميس الحوادث النفسية ولم يتوصل علماء الحيوان والنبات الى تصنيف الموجودات الحية بصورة طبيعية معقولة إلا بعد ان تقدموا في معرفة وظائف الحياة ومنافع الاعضاء .

٤ - البسيكولوجيا والروح والقوى النفسية

واذا وقفنا هذا الموقف لم يكن شيء انفع لنا وادل على استقلال علم النفس من فصله عن البحث في الروح والقوى النفسية . كان الفلاسفة يقولون ان الفلسفة تبغي في هذا العلم بيان حقيقة النفس وماهيتها فيذكرون أنها جوهر روحاني بسيط مفارق للجسد لا يفنى بفنائها ولا ينحل بانحلاله بل يبقى بعد انحلال الجسد خالداً وهو الباعث على حدوث الاحساس والعاطفة والتفكير لا يتغير بتغير الحوادث النفسية ولا يتبدل بتبدلها ولكن هل يمكن الوصول بالطريقة العلمية الى إدراك هذا الجوهر البسيط وهل نستطيع بالمشاهدة والاستقراء والتجربة أن نقف على كنهه ؟ نحن في علم النفس لا نبحث عن النفس بل نكتفي بدراسة الاثار والاعراض الظاهرة ولا نلتفت الى الجوهر الخفي الذي لا يدرك . فاذا نظرنا الى داخلنا مثلاً

شاهدنا بالنظر الداخلي جريانا نفسيا تنسجمن فيه الذكريات والرغائب والافكار والمخاضات والعواطف وهذا الجريان النفسي يمكن مشاهدته ووصفه وتصنيف حالاته حتى لقد يمكننا استنباط نواميسه وهكذا فاننا نقول رداً على الفلاسفة القدماء

— ان البسيكولوجيا التي نبحث فيها ليست علم نفس بل هي علم بدون نفس (١)

وليس من شك في ان الطريقة العلمية الحديثة تقتضي الابتعاد عن طريقة القوي النفسية التي كان يقول بها القدماء وذلك ان الاقدمين كانوا يعتقدون ان النفس مركبة من قوى عديدة كقوة الذاكرة وقوة الارادة وقوة الخيال وقوة المحاسة وغير ذلك وقد قال (ويليام جيمس) في الذين يستحسنون هذا النمط انهم يقررون لكل حادثة نفسية قوة نفسية تبعث على حدوثها وهذا يذكّرنا بالحالة الميثافيزيكية التي وصفها (اونغست كونت) الا ان العلوم الطبيعية لم تدخل الدور الالاباتي الا بعد ان رفضت هذه القوى الخفية المستترة تحت ظواهر الاشياء فالطبيعي اذا اراد اليوم تحليل اشغال الاجسام لا يورد في تحليله قوة الاحتراق وكذلك علماء الحياة فانهم لا يرجعون الى قوة الحياة في تحليل وظائف الاعضاء ومنافعا بل تجددهم يكتفون بتعليل الحوادث بعضها ببعض فيربطون اللاحق بالسابق ويتخذون هذه العلاقة الدائمة قانونا يسيطرون به على الحوادث .

فالقوى النفسية كالنفس لا يدرك جوهرها بالمشاهدة والاستقراء والتجربة فنحن إذنه لا نبحث فيها . على ان كثيرين من علماء النفس يسلمون بمسألة القوى النفسية لا لانهم يعتقدون أن وراء كل حادثة نفسية قوة تبعث على حدوثها بل لأن هذه الاسماء من ذاكرة وارادة وعادة عناوين صالحة يمكن بواسطتها تصنيف الحوادث النفسية المختلفة فيدخل كل ما يتعلق بالحفظ والتذكر تحت عنوان الذاكرة ويدخل كل ما له نسبة الى الرغائب والارادات تحت عنوان الارادة .

وما كنا لنعترض على هؤلاء الفلاسفة لاستعمالهم كلمة ذاكرة للدلالة على الذكريات ولا لنبوههم كلمة ارادة للدلالة على العزم والتقرير لولا ان استعمال هذه

(١) هذا الرأي بريء من كل نزاع مادي لان غرض البسيكولوجيا الاستقلال عن علم ما بعد الطبيعة والوصول الى طريق نهج كسائر العلوم

الكلمات يدعو في الغالب الى عدم المحافظة على معناها الاولى فينتقل الانسان من حيث لا يشعر الى الظن ان هذه الاسماء تدل على قوى خفية باعثة على صدور هذه الحوادث النفسية المختلفة .

ثم ان القول بهذه القوى يدعّر الى تضيق ساحة علم النفس فنكتفي مثلاً في ايضاح التذكّر بالقول ان هذا الامر صادر عن قوة التذكّر وهو امر طبيعي لا ضرورة للبحث عن اسبابه ، ولا مجال للبحث في ذلك الا اذا قصرت هذه القوى الكامنة في النفس عن القيام بوظيفتها وعلى ذلك فان البحث في الذاكرة ينحصر في البحث في النسيان وهذا تقييد للباحث النفسية ، اذ ان التذكّر نفسه يحتاج الى ايضاح ايضاً ، فيذكر في ايضاحه ما هي الشروط النفسية والفيسيولوجية لرجوع الذكريات وما هو تأثير التكرار والاستعمال ؛ وما هي علاقة فساد بعض الحجيرات الدماغية بزوال بعض الذكريات كل ذلك يحتاج الى بيان ؛ وهل تكفي نظرية القوى النفسية لا يوضحه ؟

أضف الى ذلك ان تحليل النفس الى عدد محدود من القوى دليل على سداجة الرأي وضعف النظر ومن دقق في الاحوال النفسية وجدها أبعد من ان تجمع في قوى بسيطة فالذاكرة مثلاً قوة مركبة لانه قد ينسى الانسان التلفظ بالكلام ولا ينسى كتابته وقد ينسى معناه ولا ينسى صوته وقد ينسى القراءة ولا ينسى الانشاد والتلاوة عن ظهر القلب .

وقد انتقد صموئيل بايلي (Samuel Baily) أحد علماء الانكليز هذه النظرية فقال فيها : « إن الموجود العاقل يظهر في هذا الرأي كملك دستوري يدير حكومته وزراء فالذهن وزير الداخلية وقوة الحكم وزير العدلية والعقل رئيس الوزراء » (١) وهذا امتع ما قيل في انتقاد هذه النظرية للسخر منها والهزء بها فالدلائل التي مرّت بك في هذه الفقرة تقضي على البسيكولوجيا العقلية Psychologie rationnelle

التي هي فرع من علم ما بعد الطبيعة تطلب فيه معرفة طبيعة النفس وماهيتها ١

(١) صموئيل بايلي (Lettres on Philosophy of human mind)

جزء ١ - كتاب ٢ - قلاعن ريو في كتاب البسيكولوجيا الانكليزية الماصرة من ٢٨

وبقاؤها بعد الجسد فالبيكولوجيا العلمية كما رأيت لا تنظر إلا في الحوادث النفسية فتبذل كل صبغة ميتافيزيكية وتتقيد بالطريقة التي كانت سبباً في تقدم العلوم . تلك الطريقة هي الطريقة التجريبية التي لا تطلب معرفة الحقائق النهائية للأشياء بل تكتفي بالإيضاح الإثباتي وهل نبدأ في علم الطبيعة بالبحث عن ماهية المادة وحقيقتها أم هل نجعل أساس البحث في البيولوجيا معرفة حقيقة الحياة ؟ لا أعري ، فقد يمنعنا البحث المباشر عن حقيقة المادة من التقدم في اكتشاف نواميس الحوادث الطبيعية ولا تقول ان معرفة حقيقة المادة مسألة غامضة لا يأتينا العلم لها بحل بل نؤمن ان العلم سيوصلنا يوماً ما إلى كثير من الأشياء التي نتوهم أنه لا طاقة لنا بها وكذلك الحال في علم النفس فان البحث في طبيعة القوى النفسية وحقيقة النفس قد يمنع هذا العلم من التقدم ولسنا نقرر الان ان معرفة حقيقة النفس امر محال بل نعتقد ان اتباع طريقة التجربة والاساليب العلمية قد يجيء لهذه المسألة بحل غير منتظر .

قال ريو (١) :

« ستكون البيكولوجيا التي نبحث فيها هنا تجريبية محضة وسيكون موضوعها الحوادث النفسية وقوانينها وعللها المباشرة فلا تبحث في النفس ولا في ماهيتها ، ولما كانت هذه المسألة فوق التجربة والتحقيق جعلناها من خصائص ما بعد الطبيعة ،

٥ - الفرق بين علم النفس والعلوم الاخرى

فها انت قد رأيت أن البحث في القوى النفسية وجوهر النفس لا نفع منه في تأسيس البيكولوجيا العلمية بل قد يضرها وانما الذي يهم هو اتباع الطريقة العلمية في مشاهدة الحوادث النفسية وتصنيفها واكتشاف نواميسها وقد رأيت أيضاً ان الحوادث النفسية وان كانت لا تلمس باليد ولا ترى بالعين فهي موجودة وليس من يشك في ان وجودها حقيقي كوجود الأشياء الخارجية إلا انها لا تدرك بالحواس بل تدرك بالشعور ونحن قائلون الان في التفريق بين علم النفس والعلوم الاخرى .

١ - الفرق بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية :

ونبدأ الآن بهذا الغرض الأخير فنقول ان هناك امراً لا بد من الإشارة اليه في اول هذا البحث ، وهو امر الاحساس الذي نطلع به على العالم الخارجي فما هي طبيعته وما هي حدود علم النفس بالنسبة اليه .

لا شك في ان الاحساس حادثة نفسية ولا شك ايضاً في اننا لا نطلع على الاشياء الخارجية إلا به ولكن هل يمكننا بذلك أن نحدد موضوع علم النفس افلا تنحل الاشياء الخارجية كلها إلى إحساسات وهل ندركها اذا فقدنا الحواس ؟ هذا الكتاب له شكل ولون فهل أدركهما إلا بحاسة البصر وله وزن وملس فهل ادركهما إلا بحاسة اللمس كأنما الاشياء الخارجية بالنسبة الى شعوري إحساسات وكأنما هي موجودة في النفس فكيف يمكن التفريق بين الانا والانا اذا كان كل واحد من هذين العالمين ينحل إلى إحساسات مختلفة ، ذلك ما سنعود اليه عند البحث في ادراك العالم الخارجي . ولكننا نقول الان لولا التفريق بين الاشياء الداخلية والاشياء الخارجية لاختلط علينا موضوع علم النفس لاتنا اذا ادخلنا الاحساس في علم النفس شمل موضوع هذا العلم جميع العلوم الأخرى .

والذي نشاهده ونحققه بالتجربة الان ان التفريق بين الحوادث الخارجية والحوادث الداخلية كالرغائب والعواطف والذكريات سهل جداً ولا صعوبة إلا في الاحساس لانه يشكل علينا تحديد وجهة نظر البسيكولوجيا فيه فالطبيعي اذا لم يستند بعلمه إلى المحسوسات صارت مباحثه مفارقة للطبيعة والبسيكولوجي اذا لم يتصل بالاحساس يعجز عن إضاح التصور والمعرفة والتهيجات والرغائب على ان كل واحد من هذين العلمين ينظر في الاحساس من وجه خاص فاذا بحث الطبيعي في الاحساس نظر اليه من حيث انتظامه في هيئة خارجية يسميها بالطبيعة واذا بحث انفساني في ذلك نظر اليه من جهة دخوله في منظومة ثانية تسمى النفس .

وقد يقال ان هذه الصور المنطوية في النفس تحت تأثير العالم الخارجي ليست الا آثاراً للاشياء الخارجية فلا أهمية لها بالنسبة الى العالم المادي ولذلك فالعلم الطبيعي يدرس الحقيقة والعالم النفسي لا يدرس إلا ظل الحقيقة . فنقول ان العالم

النفسي أقرب الى الحقيقة من العالم الطبيعي لانه يدرك الاحساسات مباشرة ومن هذه الجهة تجد علم النفس اكثر تقيداً بالتجربة الحسية المباشرة من العلوم الاخرى لانه لا يبدل طبيعة الصور التي تجري في النفس بل يشاهدها بثوبها الطبيعي الاول فأي علم يحافظ على أصل الحوادث اكثر من علم النفس واي بحث هو اقرب الى منبع الحقيقة منه .

فالحوادث النفسية الابتدائية تدرك بالحدس فتراها في منبعها مجردة عن كل اضافة وهل يدرك الانسان العالم المادي الا تحت زاوية نفسه وهل يقتصر العالم الطبيعي على مشاهداته الحسية في تأسيس العلم فلا بد له أن يتعد عن المحسوس ويألف المجرد فينتقل من رمز إلى رمز ومن اصطلاح الى اصطلاح حتى يتعد عن الحقيقة الحسية الاولى . اما العالم النفسي فلا واسطة بينه وبين نفسه عند الالتجاء إلى الطريقة الشخصية فهو اقرب رواد الحقيقة من المنبع الذي منه يستقون .

ب - الفرق بين البسيكولوجيا العلمية و البسيكولوجيا العامة

و بعد أن بينا الغرض من الاشارة الى مسألة الاحساس والتباس أمره نقول : إن هناك بسيكولوجيا عامة عقودية يعتمد عليها الناس في حياتهم وعلاقاتهم وهي مزيج من التجربة والنظر لا نحجم عن الاستناد اليها في أعمالنا اليومية وحسبك أن تنظر الى رجال الادارة والسياسة والتجار والقه اد لتعلم أن في بعض الناس .قدرة عالية على ادراك الحالات النفسية (١) وهذا سر نجاحهم في أعمالهم لان معرفتهم باحوال الناس تسهل لهم امر تسييرهم . والحياة نفسها تقتضي أن يكون عند كل انسان إلمام بشيء من هذه البسيكولوجيا العملية ، ومامن انسان إلا يضع شيئاً من نفسه في هذه المعرفة ، وهذا ناتج عن التجربة والعادة والملاحظة الشخصية والتأويل الحدسي لاحوال الآخرين ولربما كانت هذه البسيكولوجيا العملية سر نجاح نابليون بوناپارت وغيره من العظماء في غاياتهم لانهم كانوا يعرفون من اين تؤكل الكتف فيخاطبون الناس على قدر عقولهم وهذا نوع من الدهاء العملي او كما يقول باسكال من فكر الدقة (٢) فلا يحتاج إلى درس منظم وتنقيح ولا الى طريقة في البحث ولا علاقة له بالبسيكولوجيا العلمية التي ذكرناها اعلاه .

(١) بودن Bardin ، علم النفس ، طبع - ٥٠ ، ص - ١

(٢) كان باسكال يفرق بين فكر الدقة وفكر الهندسة ، انظر كتاب المنطق بمبحث الحدس

قال دوغاس :

« قد يمكننا أن نذكر عالماً نفسياً عميق النظر حاد الذكاء مؤكداً الحكم مادام ينظر في الأشياء المجردة ، ولكنه أعمى البصيرة عند اختلاطه بالناس وحكمه في أمر واحد منهم . وعكس ذلك صحيح أيضاً فإن الذي يعرف بدقة أحوال الناس في الحياة قد يعجز لا عن إيضاح مبادئ تجربته فحسب بل عن فهم تلك المبادئ التي لا اهتمام له بها والتي يطبقها من غير أن يعرفها ، (١) »

ولهذه البسيكولوجيا العفوية جميع صفات المعرفة العامة فهي شخصية جزئية ومتشخصة نوازن بها بين الأشخاص ونقادر بين أعمارهم ونحكم في سلوكهم في بعض الحالات كأنما لكل شخص في نظرنا صورة نفسية وخط بياني يدل عليه ونحن نعرف سلوكه به إلا أن هذه المعرفة الجزئية هي كما ذكرنا نوع من أنواع المعرفة العامة فهي خاضعة لاعتبار المنفعة والنجاح في العمل وهي بعيدة جداً عن العلم النظري الذي يطلب الحقيقة لذاتها ولا يهتم بنتائجها العملية .

ج - البسيكولوجيا والأدب

والتحليل النفسي الذي نجده في آثار الأدباء والشعراء وعلماء الأخلاق شبيه بهذه البسيكولوجيا العامة . وهو تحليل مفعم بالملاحظات الصحيحة والإيضاحات الدقيقة إلا أنه لا يمكن الاستناد إليه وحده في البرهان على القوانين النفسية بل يمدكمثال صناعي تمثل به الأحوال المراد إثباتها (٢) فكل أثر أدبي من هذا النوع هو مصور جميل لحالة نفسية لا بل هو مصور شخصي تظهر فيه دخيلة الكاتب . وعلى ذلك فأنت تجد في هذه البسيكولوجيا الأدبية جميع سمات البسيكولوجيا العامة فهي عملية لأن غاية هذا التحليل الخيالي الذي نرتكز عليه ليست استخراج العناصر البسيطة المجردة التي تتركب منها النفس بل غايته إظهار حالاتها المتشخصة العديدة (٣) وهي أيضاً جزئية شخصية لأن الأدب الذي يحلل الحالات النفسية في روايته لا يستطيع أن يتعد عن الحياة ، ولا قيمة لتحليله النفسي من

(١) دوغاس ، البسيكولوجيا والحياة ، ص - ٦

(٢) لالاند ، المطول في علم النفس لدوماس ، مج - ١١ ، ص - ١٧

(٣) كوفيليه ، علم النفس ، ص - ٦

الوجهة الادبية الا اذا أسند هذه الحالات النفسية العامة إلى شخص يدور حوله في وصفه واستقرائه فإبطال الروايات يمثلون أمام أعيننا بثوب الحياة المختلف الالوان وجمال الرواية هو في المحافظة على هذه الالوان المتشخصة

فانت نرى ان غاية الاديب هي تحقيق الجمال اكثر مما هي تحليل الحوادث النفسية كما أن غاية القائد هي النجاح في العمل اكثر مما هي التفتيش على الحقيقة . وكل من هذين الرجلين لا يطلب الحقائق النفسية لذاتها بل يطلبها لغاية أخرى ، وقد يصيب الغرض بتحليله . أما علم النفس فانه لا يكتفي بهذا الحدس الشخصي الذي هو اساس البسيكولوجيا العملية والادبية بل يستعين بالتحليل الحقيقي للوصول الى العناصر البسيطة المجردة .

د - الفرق بين البسيكولوجيا والمنطق والاخلاق

رأيت عند تقسيمنا درس الفلسفة ان المنطق والاخلاق وفلسفة الفن دراسات قانونية وهي مركبة من أحكام قيم لا من أحكام وجود فالغاية من المنطق البحث عن القواعد التي يجب أن يخضع لها العقل للوصول الى الحقيقة والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها في علائقه بغيره . وهذا كله يقتضى ما يجب ان يكون لا ما هو . أما علم البسيكولوجيا فيطلب ان يعرف ماهي افاعيل النفس اي كيف نشعر ونفكر ونريد وكيف تقع هذه الامور لا كيف يجب ان تكون فلم النفس مركب إذن من احكام وجود لا من أحكام قيم ، موضوعه الوجود الضروري لا الوجوب التصوري ولذلك فان البسيكولوجيا تناق هذه الاعتبارات المنطقية والغايات الخلقية ظهرياً وتنبذ البحث في كل دراسة قانونية لان غايتها معرفة ما هو لا معرفة ما يجب ان يكون . وليس من يشك اليوم في ان انصراف علماء النفس الى المسائل المنطقية والقواعد الخلقية التي تؤدي اليها باحثهم النفسية يعوقهم عن ادراك الحقيقة التي يطلبونها ، حتى لقد قال ريبو (١) ان نظرهم الى ما يجب ان يكون يخفي عنهم ما هو . وقال ميلتان : كثيراً ما يظن الانسان ان ما يشتغل فيه هو من مباحث علم النفس بينما هو يشتغل في الاخلاق والمنطق ، قال : د كثيراً ما تكون تلك البسيكولوجيا

(١) ريبو . البسيكولوجيا الانكليزية . ص ٢٩ - ٤٠ .

الظاهرة منطقاً فتصف الحوادث لا كما هي بل كما يجب ان تكون بكلام جزل بليغ قريب من الحقيقة إلا انه ليس صحيحاً تماماً وكثيراً ما تكون هذه البسيكولوجيا للظاهرة اخلاقاً فبدلاً من ان تصف الحوادث كما هي بحقارتها ووطأتها وقربها من الحيوانية تصورها كما يجب ان تكون عاقلة حرة وشريفة فتريك الانسان دائماً ناظراً في اعماله وساعياً وراء الاحسن منها ، (١)

وليس من المنطق ان نستعين به على غيره فنستبدل مباحث البسيكولوجيا بمباحث الاخلاق والمنطق . كل هذه الدلالات السابقة توضح لك ان لعلم النفس موضوعاً مستقلاً وطريقة علمية وسندكر في الفصل الاقي علاقة الجسد بالنفس وضرورة استقلال البسيكولوجيا عن الفيزياء والفيسيولوجيا .

١ - المصادر

- 1- *Dumas*, Traité de Psychologie en 2 volumes
- 2- *Höfding*, Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience.
- 3- *Dwelshauvers*, a) La psychologie française contemporaine. b) Traité de psychologie
- 4- *Ribot*, a) Introduction à la psychologie anglaise Contemp. et à la psychologie allemande Contemp. b) Chapitre sur la psychologie dans « De la méthode dans les Sciences. » c) Préface au Traité de Dumas
- 5- *Mélinand*, Notions de psychologie appliquées à l'éducation,
- 6- *Ebbinghaus*, Précis de psychologie
- 7- *W. James*, Précis de psychologie
- 8- *D. Roustan*, Psychologie
- 9- *Cuvillier*, Psychologie
- 10 *Lalande*, Introduction au traité de Dumas
- 11- *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie
- 12- *Parodi*, La philosophie Contemporaine en France ch. IV
- 13- *Foucault*, Cours de Psychologie
- 14- *Baudin* Cours de psychologie
- 15- *Larguier des Bancel*, Introduction à la psychologie

- 16- *Stuart Mill*, La logique des sciences morales
 17- *Malapert*, Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison.
 18- *Titchener*, Manuel de psychologie
 19- *Sanford*, Cours de psychologie expérimentale
 20- *Warren*, Précis de psychologie
 21- *Piéron*, Psychologie expérimentale.
 22- *Bechterew*, Psychologie objective
-

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١- ماهي قيمة المباحث النفسية الواردة في آثار الادباء (تحليل مثال) - ٢- ذكر بعض الحوادث النفسية ومناقشتها - ٣- كيف استقل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة ٤ - بين معاني كلمة نفس

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - هل البسيكولوجيا مستقلة عن علم ما بعد الطبيعة (مسابقة الدخول في دار المعلمين العالية «شعبة الاداب» باريز ١٩٢٦)
 ٢ - البسيكولوجيا والفلسفة (لا يمكن ابقاء هذا الموضوع حقه من البحث الا بعد التقدم قليلا في مباحث علم النفس. نانسي ١٩٢٥)
 ٣ - ماهي صفات الحوادث النفسية (اوضحها بامثلة من عندك)
 ٤ - ما الفرق بين الطريقة الداخلية والطريقة الخارجية -
 ٥ - هل يمكن دراسة الحوادث النفسية باسلوب علمي كالحوادث الطبيعية (بيزانسون ومونبليه)
 ٦ - هل علم النفس ضروري لدراسة المنطق والاخلاق
 ٧- ما هو معنى حياة النفس (بيزانسون) (لا يمكن ابقاء هذا الموضوع حقه الا بعد قراءة الفصل الثاني)

الفصل الثاني

الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية

لسنا نريد في اول هذا البحث ان نبين كيفية اتصال النفس بالجسد لانتا لا نعلم ما هي النفس وما هي المادة ، ولا ما هي الحقيقة وما هو الخيال فقد يكون ما نراه ونشعر به وهماً باطلا وقد يكون حقيقة ثابتة فنحن لا نريد ان نقول في هذه الامور شيئاً الا في علم ما بعد الطبيعة . ونكتفي الان بتحديد علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية .

ما هي علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية ؟ — هل حوادث النفس مستقلة عن الجسد ام هل هي تابعة له واذا كانت تابعة للجسد فما هي درجة تعلقها به ؟ لا جرم ان الحوادث النفسية متصلة بالحوادث الفيسيولوجية فهل تعلقها بها كتعلق المعلول بالعللة وماهي الطريقة التي ينبغي نهجها في المباحث النفسية ، هل نستطيع ان نطابق بينهما وبين طريقة الفسيولوجية وبعبارة اوضح هل تنحل الحوادث النفسية الى حوادث فيسيولوجية ؟ — ذلك ما نريد معالجته في هذا الفصل . ولولا ارتباطك بعض العلماء في تحديد علاقة النفس بالجسد لما تكلمنا عن هذه العلاقة في اول هذا المكتاب ولعله اذا ثبت لدينا ان الدماغ يولد الفكر كما يفرز الكبد الصفراء يصبح من السهل تحليل الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية فنستطيع عند ذلك ان نكتشف نوااميس النفس باطلاعنا على ناقلية الاعصاب وفاعلية المراكز العصبية ، كالنخاع الشوكي والمخيخ والمخ ونسبتها بعضها الى بعض الا اننا لا نعلم الان ما هي علاقة النفس بالمادة فقد يكون للدماغ تاثير في العقل وقد يكون للعقل تاثير في الجسد . وغرضنا الان من هذا البحث ان نبين حدود هذه العلاقة وقصور التحليل الفيسيولوجي اليوم عن بلوغ الهدف العلمي المقصود . على ان كثيرين من العلماء يقولون ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة الجسدية وان مستقبل علم النفس موكل بالفيسيولوجيين فكل اكتشاف جديد يقوم به الفيسيولوجيون يضمن لعلم النفس حياة جديدة حتى

لقد عرف العلماء منذ بضع سنوات ، باتباعهم الطرائق العلمية الحديثة ، حقيقة تشكل الجملة العصبية فتوصلوا إلى تعيين اسباب بعض الامراض العقلية واكتشاف وظائف جديدة للجملة العصبية ، وقد دعتهم هذه الاكتشافات إلى القول بان العلم بالحوادث النفسية متعلق تماماً بالعلم بالحوادث الفيسيولوجية وانه يكفي لمعرفة ما يجري في نفس قيصر — كما كان لينزي يقول — ان نطلع على تبدلات جملة العصبية .

فاذا صحت هذه النظرية صارت المباحث النفسية جزءاً من المباحث الفيسيولوجية واضاع علم النفس استقلاله . واشهر القائلين بهذه النظرية هم (هودغسون) و (هوكسلي) و (مودسلي) من الانكليز و (اوغست كونت) و (لوداتك) من الفرنسيين وسنأتي على مناقشة آرائهم بعد ان نتكلم عن الجملة العصبية وتشريحها . على ان النفس ليست متصلة فقط بالجسد بل هي والجسد متصلان بالعالم الخارجي اي ان الانسان يعيش في وسط طبيعي وبيئة اجتماعية فما هو تأثير هذا الوسط وهذه البيئة في حالاته النفسية ؟ ذلك ما سنأتي على ذكره في نهاية هذا البحث ولنض الان في تحديد علاقة الاحوال النفسية بالحالات الفيسيولوجية .

١ - تشريح الجملة العصبية ووظائفها

لقد فرقنا في الفصل الاول بين الحوادث النفسية والحوادث الطبيعية وذكرنا ان الحوادث النفسية داخلية وان الحوادث الطبيعية خارجية . ونحن قائلون الان في جزء من هذه الحوادث الطبيعية . وهذا الجزء الذي اختصاصه بالبحث هو الجسد لانه متصل بالحوادث النفسية مباشرة وهو اكثر الحوادث الطبيعية تأثيراً في النفس . قال ماخ Mach : « تلعب الحوادث التي يتركب منها جسدي دوراً خاصاً بين الاجسام التي تؤثر في » ، (١) لان حركة جسدي تبدل اوضاع الاشياء الخارجية بالنسبة إلى فلا أرى العالم الا من وراء حجاب الجسد ولذلك فنحن مقدمون البحث في الجسد على البحث في المؤثرات الخارجية ويمكننا تقسيم الجملة العصبية في الانسان الى الاقسام الاتية :

(١) ماخ . مجلة السنة النفسية (Année psychologique) مج - ١٢ : ص ٣٠٨

- ١ - النخاع الشوكي والبصلة والنخاع والمخ وبمجموع هذه الأقسام كلها يسمى بالمجموع الدماغى النخاعى
 - ٢ - السمباتيك الكبير وهو مجموع الحجيرات والعقد المنتشرة في الأعضاء والأنسجة
 - ٣ - الأعصاب الموردة والأعصاب المصدرة
 - ٤ - أعضاء الحواس
- ولنأت الآن على ذكر وظائف المراكز الرئيسية بالنسبة إلى ما يهمنا منها في علم النفس .

١ - المراكز الرئيسية

١- وظائف النخاع الشوكى *Fonctions de la moelle* - يتركب النخاع الشوكى من سلسلة مراكز عصبية مصدرة للأفعال المنعكسة . والفعل المنعكس هو الفعل الذى يتلو المؤثر الخارجى ، ولذلك فانك اذا قطعت الاتصال بين النخاع الشوكى والمؤثرات الخارجية امتنع النخاع عن اصدار افعاله المنعكسة . واذا قطعت القسم العلوي من النخاع ازدادت شدة الافعال المنعكسة المقابلة للقسم السفلى ، ولذلك قيل ان فعالية المراكز العلوية تعدل فعالية المراكز السفلية وان النخاع الشوكى يعمل تحت تأثير العوامل الخارجية الا انه لا يبدع الحركة من نفسه . واتلاف النخاع الشوكى يؤدي بالحساسية والحركات الارادية ويبحث على حدوث تشويش عظيم في وظائف الاعضاء . وقد دعا ذلك كثيرين الى القول بان النخاع الشوكى ضروري لبقاء الحياة وانه لا يمكن الحياة ساعة بدونه غير ان تجارب (غولتز Goltz) و (إوالد Evald) اثبتت عدم صحة هذا الرأي فقد توصل هذان العالمان إلى حذف قسم كبير من النخاع في تجريبهم على الكلاب فلم يود ذلك بحياتها . ذلك لان اتلاف النخاع الشوكى يكسب المجموع السمباتى مكانة جديدة وفقاً لناموس الاستعاضة فيدير قسماً كبيراً من الوظائف التى كان يظن انه لا يضمن القيام بها الا النخاع الشوكى .

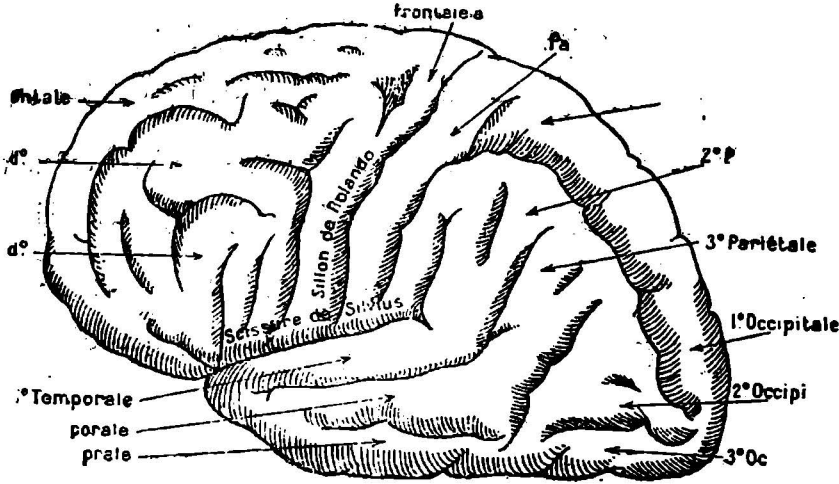
٢- وظائف البصلة والنخاع (*Fonctions du bulbe et du Cervelet*) - ان للبصلة علاقة ١- بالجهاز الهضمي . لان الأعصاب الموردة المتصلة بالجهاز الهضمي

تنتهي كلها اليها ٢ - بحركات القلب . لان فيها مركزاً يسمى بالمركز القلبي تنتهي اليه الاعصاب الواردة من القلب ٣ - بجهاز التنفس . لان اعصاب هذا الجهاز تنشأ عن البصلة فلا تنظم حركات التنفس الا بها أضف الى ذلك ما لحالة الدم من التأثير في مركز التنفس ٤ - بالنطق والتلفظ . لانها مركز الاعصاب التي تحرك عضلات الصوت . نعم ان ادراك معاني الالفاظ لا يتم الا باهتزاز القشرة الدماغية الا ان حركات اللسان والشفيتين وغيرها ناشئة عن البصلة .

اما وظائف المخيخ فانه لا يزال فيها شيء من الغموض غير ان تجارب فلورانس Flourens دلت على ان المخيخ هو العضو الذي ينظم الحركات الارادية فلذا اتلفت طبقة صغيرة منه اخذ الحيوان يرتبك في حركاته الارادية ويزداد هذا الخلل بازدياد القسم المتلف . فترى الحيوان يسعى لاسترجاع نظام حركاته المتراخية المتشوشة من غير ان يبلغ هذه الغاية ، يدل ذلك على ان المخيخ هو مركز المجموع العضلي فالمصاب به يتردد في حركاته و يغير وضع ساقيه وساقيه وتستولي عليه دوخة بحس على أثرها انه منبعث على السير الى جهة خاصة . وترى الفعل الارادي في اوله محكما الا ان المريض لا يحسن تنفيذه في نهايته ، اذن فالمخيخ هو مركز التوازن فلا تصدر عنه الافعال المنعكسة والغريزية والارادية بل يكسبها ضبطاً واحكاماً ووزناً وقوة . وقد يكون له عمل مهم في ميكانيكية الهيجان والاضطراب الا اننا لانستطيع ان نوسع هذا البحث في هذا المختصر

٣ - وظائف الدماغ Fonctions du cerveau - الدماغ هو عضو التفكير كما ان المعدة هي عضو الهضم . وهو اعظم المراكز العصبية قيمة ، الا ان اخراجه من الضفدعة مثلاً لا يبعث على موئها بل تعيش الضفدعة مدة من غير ان تستطيع القيام بالافعال الطبيعية التي كانت تقوم بها . فلا تستطيع ان تأكل ولا يسمع لها نقيق ولا تسبح في الماء الا بعد ان تدفعها فيه ولا تحرك اطرافها الا بعد تنبيهها بالحوامض الكيومية فالجسد يصبح بعد فقدان الدماغ آلة ميكانيكية لا أثر للارادة فيها لان كل حركاتها افعال منعكسة ولذلك قيل ان الدماغ يشترك في حركات الجسد ويغير شروط تنفيذها وان الافعال المنعكسة تزداد شدة عند فقدان

الدماغ وانها عند النائم اقوى منها عند المستيقظ .
 هذا واذا تعمقنا في تحليل اقسام الدماغ وجدناها كثيرة الاشتباك يصعب على
 الناظر تحديدها ومن تذكر ان التأثير في الحجيرة يدعو الى نشر القوة الكامنة فيها
 اعتراه من التفكير في علائق الحجيرات الدماغية بعضها ببعض ذهول لان كل
 حجيرة تولد قوة خاصة فتضم هذه القوة الى غيرها ويحدث من جراء ذلك مزيج
 مركب ليس من السهل تحديد عناصره الاولى . (شكل - ٧)



شكل (٧) - سطح الدماغ الخارجي

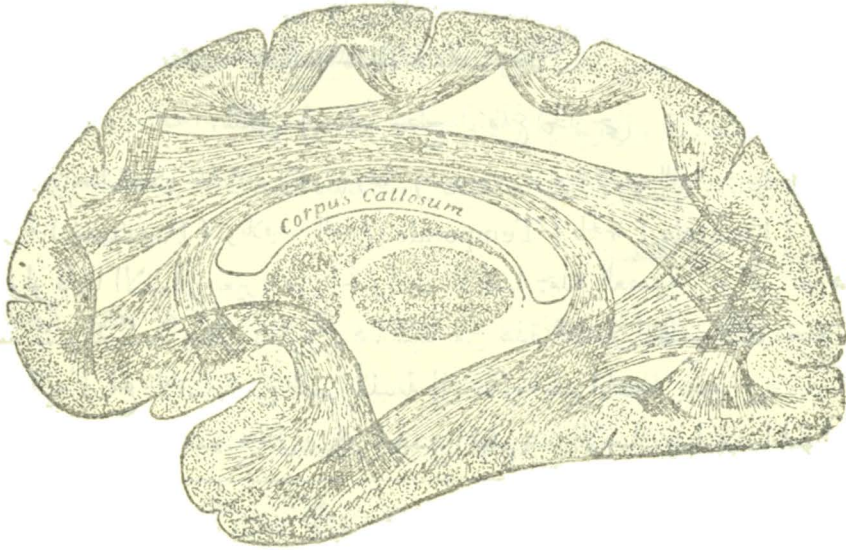
يبين هذا الشكل خط (رولاندو) وشق (سيلفيوس) مع التلافيف القذالية (Occipitale)
 والجدارية (Pariétale) وتلافيف الصدغ (Temporale) والجبهة (Frontale)
 ولو قابلنا الانسان بغيره من الحيوانات لالفينا جملة العصبية تربو على غيرها في
 الاشتباك والتركيب ونحن ذاكرون هنا شيئاً من هذه النسبة ليتضح لك مبلغ ما
 وصل اليه دماغ الانسان من النمو بالنسبة إلى سائر الحيوانات .
 ١ - نسبة وزن الدماغ الى وزن الجسد اعظم عند الانسان منها عند الحيوان (١)

(١) تعين هذه النسبة بالمعادلة الآتية : $5 = 1000 \times$ وزن الدماغ و $1000 \times$ وزن الجسد
 وم القيم الدماغية) يستخرج القسمة الدماغية من تقسيم وزن الدماغ على 1000 . وهو يختلف
 بالنسبة الى الانواع الحيوانية فالقسمة الدماغية في الانسان $2,74$ وفي القرود الشبيهة بالانسان $0,75$.
 وفي الببغاء $0,2$. اما في الفيران فهو $0,8$. - راجع توماس المطول في علم النفس مج - ١ ص - ٧٦

- ٢ - كلما ارتقى الحيوان ازداد نمو مخه بالنسبة الى اقسام الدماغ الاخرى
 ٣ - ناحية الجبهة في دماغ الانسان العصري اكثر نمواً من جبهة الانسان القديم
 ٤ - كلما ارتقيت من حيوان أدنى الى حيوان اعلى ازداد نمو قشرة الدماغ
 واتسع سطحها (١)

٥ - ويمتاز دماغ الانسان على غيره باختلاف تركيب نواحي القشرة فقد عين العلماء اليوم في دماغ الانسان اكثر من خمسين ناحية كل واحدة منها مختلفة عن الاخرى بتركيبها ونسيجها واختلاف هذه النواحي بالنسيج والتركيب اكثر قيمة في نظر علماء العصر من ازدياد تلافيف الدماغ التي لا تطابقها .

٦ - يمتاز دماغ الانسان ايضا بكثرة الالياف التي تربط التلافيف والنواحي بعضها ببعض فمن هذه الالياف ما هو طويل ومنها ما هو قصير الا انها تؤلف شبكة دقيقة النسيج لامثيل لها (شكل - ٨) - فهانت ترى ان لنمو الدماغ علاقة كبيرة بنمو الفكر وان الشعور تابع للجملة العصبية فاذا زالت الجملة العصبية والغدد الداخلية زالت الشعور والتفكير كما يزول النور بفقدان المصباح .



(شكل - ٨) اختلاف نسيج الالياف الدماغية

(١) القشرة الدماغية مكونة من الجوهر النعجاني وهو مؤلف من التورونات (اي الحبيبات الدهنية) ويقال ان عدد تورونات دماغ الانسان اكثر من ٩ مليارات . اما الطفل فلا يتلون سطح دماغه بلون سنجاني الا في الثالثة من سنه

ومما يزيد هذا الامر وضوحاً ان الفاعلية النفسية مصحوبة بالاعراض
الدماعية الاتية :

١ - تزداد الدورة الدموية في الدماغ اثناء التفكير ، تدل على ذلك تجارب العالم الايطالي (موسو) فقد شاهد ادمغة اشخاص اصابوا بمرض في الجمجمة فرأى من وراء القحف ان العمل الذهني والاضطراب النفسي والاحلام كل ذلك يبعث على ازدياد ضغط الدم في الدماغ حتى لقد فكر في اثبات ذلك بتجربة محسوسة فصنع ميزاناً كبيراً على صورة منضدة يمكن ان ينام عليها الشخص . فكلما اجهد الشخص النائم فكره رجحت جهة الرأس من الميزان لانصباب الدم عليها

٢ - وقد اثبت Schiff بواسطة ابر كهربائية لقياس الحرارة ادخلها في ادمغة الكلاب ان هيجان الحيوان يزيد درجة حرارة دماغه .

٣ - وقد دلت مباحث علماء الامراض النفسية على ان لبعض هذه الامراض علاقة بفساد بعض الحجيرات العصبية فشاهدوا في مرض الخبل العام Paralyse générale وبعض حالات البله Idiotie خلا عصبياً ظاهراً . نعم ان دراسة امراض الذاكرة والافازيا Aphasie لم يوصل فيها الى نتيجة فيسيولوجية نهائية الا ان العلاقة المشتركة بين الاضطرابات النفسية والاختلالات العصبية صارت امراً بديهياً وليس من المنطق ان يستنتج من عدم معرفة اسباب بعض الامراض انه لا يوجد لهذه الامراض عامل فيسيولوجي اذ قد يكون لهذه الامراض علل مجهولة وقد يكون لكل خلل عصبي عمل في النفس وهذا ما يرجحه العلماء اليوم .

وقد فسر العلماء وظائف الدماغ بصور مختلفة فمنهم من قال ان الدماغ يعمل بمجموعة في كل فعل نفسي (فلوزنس) ومنهم من قال ان اجزاء الدماغ قد توزعت الافعال النفسية فكل جزء له عمل خاص . وتسمى هذه النظرية الاخيرة بنظرية الاختصاص .

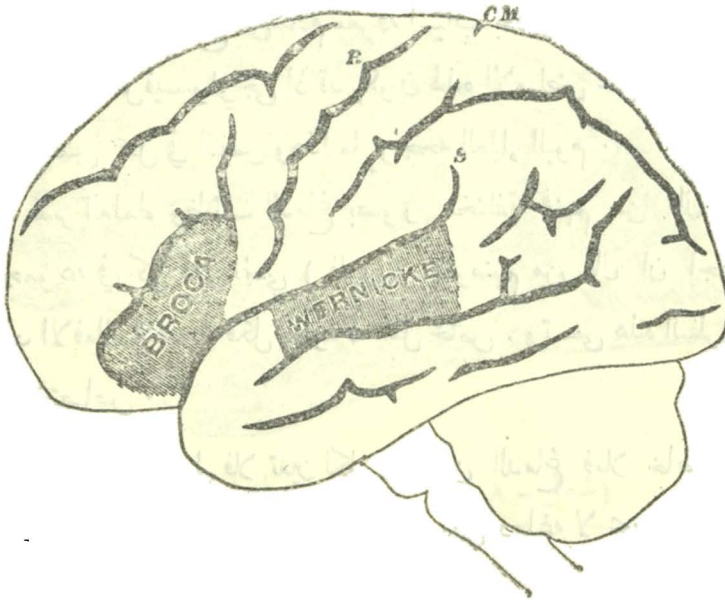
- ١ - اما النظرية الاولى فلا تعين لكل جزء من الدماغ فعلاً خاصاً بل تقول : الانسان اذا اراد او فكر فهو انما يريد او يفكر بكل دماغه لا بجزء منه .
- ٢ - واما النظرية الثانية فهي تحمل الافعال الذهنية في الاجزاء الدماغية وتجعل لكل

حادثة نفسية قرارة خاصة .

فقد ظن الطبيب الالماني (غال) منذ سنة ١٨٠٨ ان بين نمو بعض الملكات العقلية ونمو بعض التلافيف الدماغية مناسبة وقرران شكل القحف يتبع شكل التلافيف وزعم انه يمكن معرفة مزاييا الاشخاص واستعداداتهم بسبر حداث جماهم وتوتوها وسمى تلميذه (سبرزهايم Spürzheim) هذا العلم بعلم الفرينولوجيا (Phrenologie)

ومهما يكن من امر هذا العلم الذي سقط اعتباره في ايامنا هذه فان رأي (غال) الاساسي ليس باطلا لاننا لا نزال اليوم نعتقد ان بين التلافيف الدماغية والملكات الذهنية علاقة الا ان (غال) لم يصب الهدف بملاحظاته الابتدائية الناقصة ، حتى لقد ابعده قلة المامه بحقيقة الحوادث النفسية عن الغرض المقصود فجاءت ملاحظاته مشوهة مغلوطة ، من ذلك انه يجعل للعزم والصلاح وحب التملك والنبوغ الشعري مجالات خاصة وظواهر قحفية تدل عليها وهذا منتهى السخف في تحليل الحوادث النفسية .

ولكن اقرار الحوادث النفسية في امكنة خاصة من الدماغ شغل (بروكا) و (شاركو) ايضاً فاثبت بروكا في عام ١٨٦١ ان مرض الافازيا ناشئ عن خلل في التلافيف الثالث من ناحية الجهة الشمالية . وسمى هذا التلافيف بعد ذلك بتلافيف (بروكا) وهو مركز النطق والتلفظ . (شكل - ٩)



شكل - ٩ ،

وقد دلت تحريات العلماء الاخيرة ان هناك عوامل اخرى تؤثر في شخصية الإنسان وذكائه فمنها ما هو انفعالي كالحساسية والهيجان ومنها ما هو انبعائي كالنزعات والفراز وليس لهذه العوامل اتصال بقشرة الدماغ بل هي متصلة بقاعدته فهناك اذن دائرة انفعالية في قلب الدماغ تخضع لها المجموعة السمبائية ، وهي مركز وحدة الجسد ونواة شخصيته .

اضف إلى ذلك أيضاً ان مباحث العلماء ادت في السنوات الاخيرة الى حرمان الدماغ من سلطانه وسيطرته وقد دفعهم إلى ذلك ما اكتشفوه من وظائف الجسد عامة ووظائف الغدد خاصة

ب — عمل الجسد

ما من حركة في الجسد الا تنعكس اثرها في النفس وما من تبدل خارجياً كان او داخلياً الا يعمل في سلوكنا . قال جان جاك روسو : « تبدلنا حواسنا واعضاؤنا دائماً فتحمل من غير ان نشعر آثار هذه التبدلات في افكارنا وعواطفنا وافعالنا . فالأفليم والفصول والاصوات والالوان والظلام والنور والاعذية والضجة والسكوت والحركة والسكون كل ذلك يؤثر في احساسنا ويعمل بالنتيجة في نفوسنا ، فمن شرب قليلاً من الخمر او من القهوة تبدلت حالته النفسية ومن اصطدم رأسه بصخرة اغمي عليه ومن اكثر من اكل الطعام فلم يهضمه ثقيل تفكيره فالدورة الدموية والتنفس والافراز كل ذلك يعمل في نفوسنا وسترى في بحث الانتباه والهيجان ما لهذه التبدلات المحيطة من الاهمية حتى لقد اثبت (ريو) ان التعب العقلي ناشيء في الغالب عن تعب فيسيولوجي لانه مصحوب بتبدل حركات القلب والتنفس وازدياد الحرارة وتناقص القوة العضلية . وضعف مقاومة الجسد وهبوط الحساسية للمسية وارتفاع الحدة وقابلية الهيجان والغضب .

ونريد هنا ان نتعرض لمسألة جديدة كشفت عنها مباحث العلماء في هذه السنوات الاخيرة وكان لها في اتجاه النزعات العلمية الحديثة تأثير عظيم ونعني بها مسألة الافرازات الداخلية التي تنحدر من الغدد الدرقية Thyroides والنخامية Pituitaires والصبوبرية Pinéales وغيرها . فتتصب افرازاتها المسماة (هورمون) في الدم

وتعمل في تنظيم الجسد وتنسيق أفعاله وتؤثر في شخصية الإنسان ونزعاته وحالاته الانفعالية . حتى لقد شاهد العلماء ان ضمور الغدد الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة . ويسمى المصاب بانتفاخ الغدد الدرقية « ميكزودم Myxoedème » (١) ، فيكون قصير القامة قاسي الشعر غليظ الشفتين طويل الحدين خشن الجلد ضعيف النمو العقل . قال الدكتور كلود (٢) : « يمكننا ان نشاهد في هذا المرض جميع الانواع من تأخر الفاعلية العقلية فبطء نموها حتى البلاهة الحقيقية ، واذا ضعفت الغدد الدرقية بعد نمو العقل اورثت صاحبها ضعف انتباه وذاكرة وخيال وفساد حكم ومحاكمة وافقدته حب الاطلاع .

وقد صار العلماء اليوم يغالون في البحث عن الافرازات الداخلية وعن علاقتها بمجموع شخصية الانسان وليس هنا محل البحث في هذه الغدد كل واحدة على حدها فيكفي اننا ما فملناه من الاشارة إلى وظيفة الغدد الدرقية فقط . ولعلنا بعد هذه الامثلة القليلة التي اتينا بها في ذكر وظائف الدماغ وتأثير الجسد قد افلحنا في غرضنا القريب وهو بيان تأثير الجسد في النفس وليس يعد منا من الحوادث ما نبين به ايضاً تأثير النفس في الجسد الا اننا نقتصر الآن على الغرض الاول ونتساءل هل يمكن اعتبار الحوادث النفسية معلولة للحوادث الفسيولوجية . وليعلم القارئ اننا لا نبحث الان في هذه المسألة من الوجهة المتافيزيكية . بل ان غرضنا ليس بالطامح ولا بالبعيد لاننا نقصد بيان الطريقة التي ينبغي اتباعها في علم النفس فهل ينبغي سلوك طريقة فسيولوجية ام هل يجب اختصاص علم النفس بطرائق علمية مستقلة . وسنسوق الان للقارئ امثلة من النظريات العلمية التي ترجح سلوك الطريقة الفسيولوجية في علم النفس لاعتقادها ان الحوادث النفسية عرض من اعراض الحوادث الفسيولوجية .

٢ - حقيقة علاقة النفس بالجسد

لم نستشهد بوظائف الجملة العصبية لنستدل بها على المذهب المادي او المذهب الروحاني لاننا ننبذ في علم النفس كل غاية متافيزيكية . وانما جئنا بهذه الامثلة

(١) Précis de Psychiatrie رجبس

(٢) كلود ، اختلال توازن الافراز الداخلي ، ص ٦٨١

لتوضيح الطريقة التي ينبغي اتباعها في البسيكولوجيا العلمية . ولا يمكننا معرفة هذه الطريقة الا اذا تحققنا علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية ، فها هي حقيقة هذه العلاقة ؟ هل تحولنا حق ارجاع الحوادث النفسية الى اصول فيسيولوجية وهل يمكن اعتبار علم النفس باباً من ابواب الفيسيولوجيا ؟

١ - رأي الاثنينيين

وهو رأي عام مشترك بين الناس ويسمى بنظرية الحس المشترك . يقولون ان طبيعة النفس مختلفة تماماً عن طبيعة الجسد . ولذلك فانه لا يمكن ان تنحل الحوادث النفسية إلى حوادث فيسيولوجية . فالنفس من طبيعة روحانية لا علاقة لها بالمكان والجسد من طبيعة مادية ينحل الى جواهر فردة مكانية . وبالرغم من اختلاف طبيعة كل منهما فالنفس تؤثر في الجسد والجسد يعمل في النفس .

مناقشته - قليل من التفكير يظهر لنا ضعف هذا الرأي . فاذا سلمنا بان النفس من طبيعة روحانية فكيف يؤثر هذا الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ؟ وكيف يتأتى لهذه المادة ان تعمل في شيء . ليست طبيعته من طبيعتها ؟ ان تعليل الاثنينيين لفظي لا يظهر لنا سر العلاقة بين النفس والجسد . اضف الى ذلك ان فيه خطراً على علم النفس وعلم الفيسيولوجيا معاً . ذلك لانه يخلط الحوادث النفسية بآثار الحوادث الفيسيولوجية . ويهزج الحوادث الثانية بآثار الاولى عرضاً واتفاقاً من غير ان يقيد علاقتها بنظام ثابت . فلا يبقى للأولى نظام ولا للثانية نسق خاص بها وتشوش علاقتها ويمتنع تقيدها ويصبح العلم بنواميسها محالاً . ولنبحث الان في النظرية الثانية التي دعاها العلماء بنظرية :

ب - الموازنة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية

هدف اصحاب هذه النظرية تجنب الصعوبات التي لقيتها نظرية الاثنينيين قالوا : ليس من يشك في وجود المطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية فلنسلم اذن بوجود هذه المطابقة من غير ان نتعرض للكلام عن عمل النفس في الجسد وتأثير الجسد في النفس . فنظرية الموازنة تلخص اذن بهاتين الفقرتين : (١) يوجد مطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية (٢) هذه المطابقة تامة فيوازي كل

حادثة نفسية حادثة فيسيولوجية والعكس بالعكس . تكون الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية سلسلتين مختلفتين كل واحدة منهما موازية للآخرى فكل حادثة من سلسلة الحوادث النفسية علة لما بعدها ومعلولة لما قبلها . وكذلك حوادث السلسلة الفيسيولوجية الا انه لا يوجد هناك انتقال من سلسلة الى اخرى . النفسي علة النفسي والفيسيولوجي علة الفيسيولوجي ولا يمكن للفيسيولوجي او للنفس ان يكون علة لحادثة من سلسلة ثانية .

قيمة هذه النظرية - يرجع اصل هذه النظرية إلى (لينز) وقد قال بها كثيرون من علماء العصر الحاضر . فمنهم من قال ان الموازنة بين السلسلتين حقيقية ومنهم من سلم بها لا لاعتقاده انها حقيقية بل لظنه أنها طريقة نافعة يسهل البحث بها عن اسباب الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية ونحن نظن ان هذا الرأي الاخير اقرب الى الحقيقة من الرأي الاول . ونعتقد ان القول بالموازاة التامة ادعى الى الخطأ من نفيها . لان التجربة لم تطلعنا بعد على كل حدود هذه الموازنة (١) ولا نزال نجعل كثيراً من حدودها المتقابلة فكيف نستطيع ان نقول بموازاة مطلقة بين حدود السلسلتين ونحن لا نعلم منها الا مجموعها فقد يكون في هذه الاجزاء المجهولة اقسام لا تتوازي ولا يطابق بعضها بعضاً . فنحن لا نعالق في علم النفس اهمية على حقيقة هذه الموازنة بل ننتقدها كطريقة ونعتقد ان القول بها يعود على علمي البسيكولوجيا والفيسيولوجيا بنفع عظيم لانها تمنع الفيسيولوجي من ادخال المبادئ الروحانية في تعليقه العلمي وتقيّد البسيكولوجي بالبحث في الامور النفسية من الوجهة النفسية فقط . وعلى ذلك فهي واسطة لتأمين استقلال البسيكولوجيا والفيسيولوجيا معاً . فلا يعلل العالم النفسي حادثة نفسية الا بحادثة ثانية من نفس السلسلة . اما الحوادث الفيسيولوجية فيرمي بها ظهرياً ولا يهتم بها وكذلك الفيسيولوجي فانه لا يهتم بالمسائل الداخلية التي يطلعنا عليها الشعور بل يعلل الظاهر بالظاهر وينبذ كل تحليل روحاني .

ما اكثر العلماء الذين ينتقلون من العلم الى ما بعد الطبيعة وهم لا يعلمون

(١) هنري برغسون : معلومات الشعور المباشرة (Essai sur les données)

(immédiates de la conscience) ص - ١١٢

انهم اكثر خطراً على العلم من المتأفذين يكتفين انفسهم لانفسهم هؤلاء يعلمون نصيب نظرياتهم من الصحة فلا يعددهم من التجربة تصحيح لما يتصورون واولئك يجهلون انهم في ارض لم يسبروا غورها ولم يختبروا مفازاتها . فيذا ترى العالم يحتاط لنفسه عند البحث في خواص الاجسام فلا يقول بخاصة من خواص الاميب مثلاً الا بعد الفحص والتدقيق تجده عند الكلام عن علاقة الجملة العصبية بالشعور سريع التصور والتصديق فيحدثك عن مرا كز الحوادث النفسية وعن اعصاب التداعي والارتباط كأنه على بينة من امره وكأنه شاهد هذه الحوادث من وراء تلك المرا كز وتلك الاسلاك البرقية . فيبني لك دماغاً خيالياً صورته بنفسه فيظن بعد ذلك ان هذه الصورة حقيقية . نحن لا نعترض الان على المرا كز النفسية الموجودة في الدماغ وانما نعترض على طريقة الفيسيولوجيين الذين يستعملون طريقة المشاهدة الداخلية اثناء تعيين وظائف بعض المرا كز العصبية . وكثيراً ما بحث هذا التحليل علماء الفيسيولوجيا على الضلال . فلا الفيسيولوجيا تعترف بصحة ما اكتشفوه ولا علم النفس يقر لهم به فخير ان لكل علم ان يحافظ على استقلاله وينهج نهجاً خاصاً به

وقصارى القول اننا لا نسلم بنظرية الموازاة الا كطريقة دراسة ونقيدها

بهذين التنبيهين :

التنبيه الاول . لا مجال في هذه النظرية للبحث عن تأثير النفس في الجسد ولا في عمل الجسد بالنفس لان هنالك سلسلتين مستقلتين ، سلسلة الحوادث النفسية وسلسلة الحوادث الفيسيولوجية وكل واحدة من هاتين السلسلتين مطابقة للثانية بجميع حدودها . وعلى ذلك فان هذه النظرية لا تختلف من هذه الوجة عن نظرية الاثنيين بل هي ايضاً نظرية اثنية .

ولقد رغب بعض العلماء في التوحيد بين هاتين السلسلتين فقالوا ان كلا السلسلتين ظاهرة لحقيقة واحدة . فهناك مبدأ واحد يتصلان به ، وهما وجهان مختلفان اختلاف الظاهر عن البطن ، الا ان حقيقتهم واحدة . وهذا الرأي يرجع الى (سينوزا) كما سترى في ما بعد الطبيعة . الا انه لا يفلح في التوحيد بين السلسلتين لان اتصالهما بمبدأ واحد لا يمنع اختلافهما . فتمائل الواحد الثانية وتوازيها من غير ان تؤثر

فيها . وهذا اكتفاء بمشاهدة سطحية وقرار بالعجز عن تحليل علاقه النفس بالجسد

التنبه الثاني : لا يكتفي اصحاب هذه النظرية بالقول بمطابقة مجموع السلسلة الاولى للسلسلة الثانية بل يقولون بموازاة تامة بين جميع حدود السلسلتين فاذا عرفنا حداً من حدود السلسلة الاولى فتشنان عن الحد المقابل له في السلسلة الثانية فيؤدي ذلك بالضرورة إلى اختراع حدود صناعية لتحقيق المطابقة التامة بين السلسلتين . ولطالما بعث هذا الاعتقاد على الخطأ في المطابقة والتعليل . احسن مثال نمثل به ذلك مسألة حلول الذكريات بالحجيرات الدماغية وما ادت اليه من الخطأ في معرفة وظيفة الدماغ .

اضف الى ذلك ان التجربة تمنعنا من القول بمطابقة جميع حدود السلسلتين لان الحدود التي تشملها كل سلسلة تختلف عن الاخرى . مثال ذلك لا يكون كل تأثير عصبي متبوعاً باحساس لان للشعور حداً (عتبة) (١) لا يحس الانسان بما دونه . فاذا لم يبلغ التأثير الخارجي درجة معينة من الشدة اقتصر فله على الجملة العصبية فالتأثير متصل والاحساس منقطع منفصل ، لانه اذا تضامل التأثير امتنع الاحساس به فيبقى هناك مؤثرات وآثار فيسيولوجية من غير ان تكون مصحوبة بشعور وهي آثار فيسيولوجية ابتدائية خارجة عن حدود المطابقة .

وفي النتيجة نقول لا نفع من نظرية الموازاة الا اذا تقيدت بهذه الشروط فهي طريقة دراسة لا مذهب اعتقاد . واتصال السلسلتين هو اتصال تماس بين مجموع ومجموع لا اتصال مطابقة بين جميع حدود السلسلتين .

ج - هل الشعور حادثة ملحقة

كل ما اسلفنا من الكلام اوضح لك انه لا يمكن انحلال الطريقة النفسية إلى طريقة الفيسيولوجيا وانه خير لذين العلمين ان ينهج كل واحد منهما نهجاً خاصاً به . على ان فريقاً من العلماء واكثرهم من الفيسيولوجيين يغارون على الفيسيولوجيا من استقلال علم النفس فلا يألون جهداً في ابطال الحوادث النفسية حتى لقد ادى بهم الامر إلى اعتبار الشعور حادثة ملحقة زائدة لا تنفع ولا تضر .

(١) عتبة الشعور *seuil de la conscience* يستعمل هذا التعبير مجازاً

بمعنى مبدا الشعور .

قال مودسلي : « الشعور نور منعكس لا بل هو اثر فان سريخ الزوال فلا يملا حضوره فراغا ولا يحدث غيابه ثغرة . يظن الانسان ان أعماله كلها مسبوقة بالتصور فلا يذهب إلى المسرح او إلى الصيد الا بعد تصور اللذات الستي سيقاها . ولا يشتري الاوراق المالية الا بعد حساب الريح الذي سيناله منها . والحق عن ذلك بعيد . لان هذه التصورات لا تؤثر في سلوكنا ولا تبدل شيئاً من اعمالنا . بل الجملة العصبية وحدها هي الفاعلة ولا اثر للتصور في ذلك لانه معلول لها . فلا يصدر عنه شيء ولا يولد عملاً . ولو فقد هذا الشعور لما كان لفقدانه اثر في الحياة . لان جملتنا العصبية تضمن لنا القيام بجميع الاعمال التي كنا نقوم بها تحت نور الشعور فنحن اذ ذاك نذهب إلى الصيد أو إلى المسرح مساقين اليه بعامل الجملة العصبية فقط حتى لقد نرسل برقية ونكتب رسالة ونختار من غير ان يكون للشعور اثر في ذلك فالشعور حادثة زائدة ونحن آلات متحركة مزدانة بالشعور (هوكسلي) الا ان هذا الشعور ليس علة فاعلة بل هو شاهد على اعمالنا فقط (مودسلي) وهو من الحوادث الفيسيولوجية بمنزلة الظل من الجسم او النور من المصباح . وهل يكون للنور المنبعث عن موقد القاطرة عمل في حركتها . ام هل يكون لظل الماشي تأثير في سيره . الشعور حادثة ملحقة تصلح للتبرج والزينة لا للعمل والحركة .

قال ويليام جيمس هازنا باصحاب هذا الرأي : (١)

« لو كنا نعرف جملة شكبير العصبية معرفة تامة ونعلم ما هي شروط البيئة التي نشأت فيها تلك الجملة العصبية لامكتنا ان نفهم لماذا خبط يدها في وقت من اوقات حياته على بعض اوراقه هذه الاشارات السوداء الصغيرة المشوشة التي نستطيع ان نسميها باختصار مخطوط (هملت) . ولاستطعنا ادراك كل سبب طلسم ومحو وتصلح من غير ان نحتاج إلى الاعتراف بان في شكبير نفساً مفكرة . فاذا اردنا كتابة ترجمة حياة او ثيروس بطريقة مشابهة لهذه درسنا حالة الماتني ليبره من الاليمينويد التي يتركب منها جسده من غير ان نقرض انه كان متصفا بالحس . »

على ان هذه الفكرة على ما فيها من غرابة لا تكفي لرد نظرية مودسلي . فقد غالى اصحابه في القول حتى صاروا على رأي كابانيس القائل : « الدماغ يفرز الفكر كما يفرز

[١] ويليام جيمس ، مبادئ علم النفس (Princ. of Psych.) مج ١ ص ١٣٢

الكبد الصفراء ، ولقد تخيل لودانتك (١) حديثاً دار بين أحد الفيسيولوجيين وخصمه حول هذا الرأي فيقول فيه الخصم : اذا كان الناس كلهم الات متحركة لا حس فيهم فهل تظن انهم يخترعون المخدرات وهل تعتقد ان الجراحين محتاجون عند ذلك الى تنويم المريض بالكلوروفورم فيجيب الفيسيولوجي : « لا تشك في ذلك ابداً . » اذن فالناس وان كانوا فاقد الحس والشعور فلا بد لهم من اختراع المخدرات واختراع الفونوغراف . ولو فقد ديكارت شعوره وحافظ على جملة العصية لقال ايضاً قاعدته المشهورة : « افكر فانا موجود » فكانه لا اثر للحس والتصور والرغبة في كل ما يفعله المرء وكأن البسيكولوجيا قسم من اقسام الفيسيولوجيا .

يستند اصحاب هذه النظرية في بيان نظريتهم الى دليان :

الدليل الاول : تدل التجربة على ان النفس متعلقة بالجسد . الا ترى الى الانسان كيف يضيع صوابه اذا ضرب على رأسه وكيف يشوش نزيف دماغه بسيط عمل قواه العقلية ، بعض المواد الكيميائية تقوي الانتباه . وبعضها يزيد جريان الصور على مسرح النفس . وكثيراً ما استسلم الانسان للاحلام واستغرق في الهذيان تحت تأثير بعض المواد . وليس من يشك اليوم في عمل القهوة والكحول والافيون والحشيش وپروتوكسيد الازوت والكلوروفورم والاتير في التفكير وتأثيرها في فاعلية النفس (٢)

الدليل الثاني : هذا الدليل مستند الى مبدأ حفظ الطاقة وبقائها Conservation

de l'énergie فلا تبدع ولا تفقد بل تتبدل من حال الى حال . والانسان خاضع لهذا المبدأ وكل حركة من حركاته ناشئة عن حرطات سابقة . الحركة لا تخلق من العدم بل هي مسبقة باسباب ميكانيكية ، وكل ظاهرة من ظواهر الطاقة متعلقة بما قبلها ومتصلة بما بعدها فلا بدعة ولا عدم بل كل شيء خاضع لمبدأ العلة والمعلول

(١) لودانتك ، العلم والشعور (Science et Conscience) ص - ٤٩

(٢) مودسلي ، فيسيولوجيا النفس ، ص - ٢٣

يستمد الجسد طاقته من الخارج بالتغذي والتنفس فيتولد فيه طاقة كيميائية . ثم تبدل هذه الطاقة الكيميائية الى حرارة وحركة ونور وكهرباء كما في بعض حيوانات البحار واسماك القوريل . فيمكن تحليل افعال الانسان كلها بتبدل الطاقة المستخرجة في جسده . ولا عمل للشعور في ذلك اذ لا يمكن اعتباره صورة من صور الطاقة لانه لا يصدر عنه عمل حقيقي (١) بل هو رتبة زائدة كالنور يضيء الخط الحديدي من غير ان يكون له تاثير في حركة القطار واهتدائه الى طريقه . فلا عمل للتصور والارادة في حركات الانسان بل هي صادرة عن اسباب ميكانيكية .

مناقشة هذين الدليلاين : كلمة حق اريد بها باطل . تلك هي حقيقة هذين الدليلاين .

٢- فالدليل الاول يبين تاثير الجسد في النفس وهذا حق لا يختلف فيه اثنان . كان او غست كونت اذا خاطب (الروحانيين يقول : « خبروني فتدركم نفسي ماذا يستطيع ان ينتج دماغ انسان وجلاء متجهة الى فوق ورأسه الى تحت » ومن لم يقبل بتعلق النفس بالجسد فما له من عذر سوى انه يتعاضى عن ذلك . اني اشعر بتاثير القهوة في جسدي وجريان افكاري فكيف انكر عمل المسائل الفيسيولوجية في الامور النفسية . ولممكن افيدل هذا التاثير على ان الحوادث النفسية معلولة للحوادث الفيسيولوجية وانها عرض والى وزينة ملحقمة ولعان فوسفوري لا عمل له ، افيدل هذا التاثير على ان النفس نور منعكس لا حرارة فيه ؟ لا اعدي ان في هذه النتيجة خروجاً عن حدود المقدمات وابتعاداً عن الطريقة العلمية .

وكيف ولماذا يتولد هذا الشعور الذي لا عمل له ؟ ان هذا الامر لا يشبه شيئاً من حوادث الطبيعة ، لانك لا تلاقى في الوجود معلولاً لا تاثير له في غيره . فكأنف الشعور في زعمهم ليس معلولاً لشيء ، وكأنه من طبيعة ثانية مخالفة لطبيعة الحوادث الفيسيولوجية وهذا يسوقنا الى رأي الاثنيين الذي فندناه .

٣- قلنا عند تفنيد رأي الاثنيين اننا لا نفهم كيف يؤثر الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ولا كيف يؤثر الجسد في نفس ليست طبيعتها من طبيعته ،

فنظرية الشعور الملحق تقبل تأثير الجسد في النفس الا انها تحرم النفس من كل تأثير في الجسد ، لانها لا تستطيع ان تفهم كيف تؤثر الارادة في المادة .

لقد كان الفلاسفة اذا عجزوا عن ادراك امر يتوقفون عن الحكم فيه . ونحن لا ندرك كيف تؤثر العلة في المعلول ولا لماذا تمتد الاجسام تحت تأثير الحرارة فهل ننكر هذه الحوادث ؟ — كلا ، انا نشاهدها باعيننا ونلمسها بايدينا واذا كنا لا نفهم حقيقتها اليوم فلتتوقف عن الحكم في امرها لان العلم قد يجيء لها بجمل في المستقبل يقولون لا يمكن اعتبار الشعور صورة من صور الطاقة لانه لا يصدر عنه عمل حقيقي وهذا مجازفة في القول لان التجربة تدل على ان للشعور عملا في الحياة نعم ان علماء العصر لم يتوصلوا الى تقدير طاقة الشعور ولكن قد يجيء لنا العلم في المستقبل بواسطة تقدر بها هذه الطاقة . وحرمان الشعور من كل عمل مخالف للتجربة والعلم ، اقيمك وجود حادثة من دون اثر . قال هانتكن (١) ،

د ما من حادثة في الطبيعة كلها الا تتولد من الماضي وتكون في الوقت نفسه عاملا مقوماً وعلة مقيدة للمستقبل ، فلو كان الشعور حادثة ماحقة لما كان له اثر في الحياة ولا يقرض وزال لان العضو الذي لا فائدة منه يضمرو ويتلاشى . غير ان الناظر الى تطور الشعور يجد انه ارتقى وتكامل بحسب الزمان فلولاً الحاجة اليه لما بقي ، ولولا منفعته وتأثيره لما تكامل ، أفيعقل ارتقاء عضو لا اثر له وتكامل وظيفة لا فائدة منها ان ارتقاء الشعور وتكامله لدليل على فساد هذه النظرية

د — النظرية السلوكية

قلنا ان علماء الحيوان يتحاشون البحث عن احوال الحيوان الداخلية ويقتصرون على وصف سلوكه وغرائزه وتصرفه في الامور داخل البيئة فما استعصى من سلوك الحيوان على المشاهدة الخارجية يرفضون البحث فيه ويعدونه حديث خرافة واسطورة قال هوكسلي : « سؤالك عن السرطان هل له عقل ام لا مسألة لا فائدة منها ابداً هذا فضلا عن انها لا تقبل الحل ، فخير لنا ان ننصرف اذن الى البحث عن

نظام اقتران افعال الحيوان بالحوادث الطبيعية الخارجية فنشاهد ما يبدو من افعاله تحت تأثير العوامل الخارجية ونبذ كل الامور النفسية التي لا تقع تحت الحس والملاحظة ولقد سلك طريقة هوكسلي هذه بافلوف Pavlov الروسي و فاستون waston الاميركي وغيرهما فخصصوها بآدى بدء بدراسة الحيوان ثم اطلقوها على الانسان وسلك طريقتهن ايضاً طئفة من العلماء الفرنسيين وكان العالم الروسي (بكترف) اذا اراد درس الحوادث النفسية لا يستعمل الا طريقة الملاحظة الخارجية حتى لقد اسس كما رأيت سابقاً بسلوكولوجيا موضوعية خارجية وقال انه ينبذ كل ما لا يقع تحت حس الباحث النفسي ومشاهدته الخارجية

وقد كانت المدرسة الاميركية تعرف البهافيوريه Behaviourisme بقولها هي دراسة مؤالفة الجسد للمحيط الخارجي اي دراسة سلوك الانسان ورفض البحث عن احواله النفسية بطريقة الملاحظة الداخلية ،

اما في فرنسا فقد وسع (هنري بيرون) و (بيير جانه) وغيرهما من العلماء دائرة النظرية السلوكية وسموها نظرية التصرف (١) . فعمت عادات الانسان واخلاقه حتى لقد شملت كل الاثار البشرية وظواهر المعرفة . فصارت اللغة مثلاً ظاهرة من ظواهر السلوك وصار موضوع علم النفس البحث عن مجموع فاعلية الجسد وعلاقته بالمحيط (بيرون) . وصارت طريقته رصف سلوك الانسان وايضاحه علياً (جانه) .

مناقشة هذه النظرية : يخيل لنا ان في هذه النظرية امرين ينبغي الاشارة اليهما فالامر الاول - هو ان السلوكية تطمح في ان تكون مذهباً فلسفياً يشمل سائر الموجودات ويجمع علوم الكون في نظرة واحدة فتكرما يطلعنا عليه الحدس النفسي وتمعن في العنت ضد الفلسفة القديمة فلا تقر بوجود العقل والشعور والاشعور . بل كل ذلك نمط من السلوك الذي يمكن مشاهدته اما التفكير فلا وجود له الا في حركات ذرات المخ .

وهذا يمكن البرهان عليه بالحمسوس حتى لقد شبهوا التفكير بكلام خفي . فالكلام ينشأ عن اهتزاز الاوتار الصوتية اما التفكير فيتولد من اهتزاز الحجيرات

الصاغية . ذلك لئلا يمس الهواء فيسمع . أما هذا فنحن لا صوت له . إلى هنا تقودنا مباحث السلوكية . قلت شعري ما الفرق بيننا وبين نظرية الشعوب الملحق التي فندنا طريقها .

ونقول في السلوكية : أننا لا نريد الآن في علم النفس أن نؤجل في انتقاد مذهبها للفلسفي لأن هذا الانتقاد خاص بالفلسفة العامة . وإنما نقول منذ الآن إن مذهب السلوكية لا يضمن لنا استقلال علم النفس . وهذا مناف لكل ما نحن بصدده من بيان ضرورة استقلال هذا العلم .

والامر الثاني - هو أن التسلوكية طريقة علمية يطبق عليها علماء العصر أعظم الأمتي لأنها ثورة على الطرائق القديمة البالية . ففحن لقبها على أنها طريقة بحث علمي ونقيد استخدامها بتبيين .

١ - ينبغي استخدام هذه الطريقة هوادة وذلك بتحديد معنى السلوك لأنه إذا بقي معنى السلوك غامضاً اختلطت حدود علم النفس بحدود الفيسيولوجيا . كان بعض العلماء إذا أرادوا تحديد معنى السلوك يعرفونه تعريفاً ضيقاً ، فكانت المدرسة الروسية (بارلو) إذا أرادت تعيين قوانين الأعمال المنعكسة الشرطية تظهر في الحركات العصبية المتوسطة ما بين المؤثر ورد الأثر . فلا يخرج في مباحثها عن الحدود الفيسيولوجية وكانت السلوكية الانكليزية تحدد معنى السلوك على ما يمكن مشاهدته من الظواهر الخارجية والحركات المحسوسة . فتضيّق أيضاً ساحة البحث لأن كثيراً من الحوادث النفسية تبقى خفية فلا يترجم عنها الجسد بحركات ظاهرة . ولذلك فإن هنري بيرون (١) حدد معنى السلوك بقوله : هو مجموع ما يقوم به الجسد من الحركات الكلية تحت تأثير البيئة . وهذا كاف لفصل علم النفس عن الفيسيولوجيا : لأن الفيسيولوجيا لا تبحث إلا في الحركات الجزئية المحدودة مثل دوران الدم والتنفس والهضم . أما علم النفس فيبحث في مجموع حركات الجسد الكلية التي تؤمن مواءمته لشروط المحيط . ولا تقتصر البسيكولوجيا على البحث في مجموع هذه الأعمال الفيسيولوجية على الوجه الكلي بل تناول أيضاً كل تصرفات

(١) هنري بيرون ، البسيكولوجيا التجريبية (Psychologie expérimentale) ص ١٦

الإنسان في البيئة الاجتماعية ورسوله الناشئ عن تأليف الجماعة فيه . فالعلم ينطوئ من السلوك الاجتماعي لأن المؤلفات الاجتماعية لا تتم إلا بها . والنفس كغيرها أيضاً أسلوب من السلوك فهي للإنسان أسباب المؤلفات . ولولا أنه تصوري خفي لما كان بينه وبين التجربة والعمل المحسوس فرق أبداً .

٢ - لا ينبغي الأخذ بالطريقة السلوكية إلا داخل الحدود المعقولة . لأنها طريقة مشاهدة خارجية نستطيع بها أن ندرس أحوال الإنسان ونصرفاته في الأمور دون أن ندخل في خواص نفسه . فهي أدنى طريقة نافعة لأنها تتكفي بالظاهر ونفرض عن الباطن وسيوضح لك عند البحث في طوائف علم النفس أن الطريقة الخارجية غير مستبعدة أسباب العلم بها . فينبغي للعالم إذا أراد أن يكون محققاً بالغاً حد العلم أن يلتجئ أيضاً إلى الشعور الداخلي ويتطابق بينه وبين الملاحظة الخارجية حتى يستخرج من هذا الشعور قوانين عامة تنطبق على جميع الحالات .

٣ - النفس والعالم الخارجي . النفس هي سبب كل شيء في العالم الخارجي . فالنفس في محال هذا العالم للشاخص تنفرد من حال إلى حال . لا تقف على مشهد إلا تستمر في غيره . فهي كسائر الموجودات في تغير دائم لا حياة لها إلا بالتبدل والحركة كأنها جهم جي يتغذى وينمو ويتسق في نظام الوجود فتصل بالعالم الخارجي بواسطة الجسد الذي تسكن فيه فكان الجسد يتغير بتغيرها التي تجر معها في هذا الوجود المشخص المحسوس .

وعلى ذلك قلنا نستطيع أن ندرس حوادث النفس من الوجهة الخارجية لا كعمل السلوك يكون بل على طريقة علم الحياة أو الفزيك . فننظر في شروط حياتها ونمونها وموالاتها للمحيط . ثم نبحث في تأثير العوامل الخارجية ونسبة الحوادث النفسية إليها . ولقد سمي العلماء هذا الوجه الأخير بالبيكوفيزيك . والآن نعالج الحوادث النفسية البيولوجيا . يقول علماء البيولوجيا أن كل جهم حي لابد له من غذاء حاش أن يوافي شروط البيئة . والحياة في دعم بنسب تنشأ عن مؤلفات الداخل للخارج . والاجسام الحية كلها تنمو بتمثيل العناصر التي تمصها . فتتبدل هذه المواد

المتصلة الى انساج واعضاء . فكان الجسد مخبر تركيب كيمياوي الا ان طبيعة مركباته مختلفة عن طبيعة المركبات المعدنية ، فبينما الاجسام الهامدة التي لاحياة فيها تميل الى التوازن تجد الاجسام الحية في حركة مستمرة تتغير تحت تاثير العوامل الخارجية فتضطربها وترد آثارها وتكون بهذا الاصطفاء صورة نوعية خاصة ، كأن هنالك خطة مرسومة من قبل تحققها الحياة بتبدل صورة النوع وتكاملها . اقول فبينما الاجسام الهامدة تتكون من عناصرها البسيطة التي تنحل اليها تجد الاجسام الحية في حركة ونمو ، كأن هنالك فكراً مدبراً يصطفي العناصر اللازمة لبقاء الحياة ونموها . ويمكننا جمع كل هذه الخواص بقولنا الحياة هي مؤالفة وتمثيل ورد فعل وتنظيم واصطفاء .

والشعور كما قدمنا شبيه بالاجسام الحية فنجد فيه جميع خواص الحياة على صورة اتم من صور الحياة الاعتيادية . فالخاصة للشعور جعله الجسد بألف البيئة . فلا بقاء له بدون هذه المؤالفة . ولكن المؤالفة التامة تؤدي الى اللا شعور . فلا وجود للشعور في الاعضاء التي الفت المحيط ولا في الحركات المستقرة الثابتة . مثال ذلك ان راكب الدراجة لا ينتبه الى حركات رجله ولا يشعر بدقائقها كأن التصور كما قال (هنري برغسون) مسدود بالعمل ، فلا حس في حالة التوازن التام بل ان الشعور موال للحركة والتبدل . فلا يظهر الا عند انقطاع المؤالفة . وثاني خاصة للشعور تمثله العناصر الخارجية . فالنفس نغترف الاحساسات وتصهرها وتبدلها وتكون منها معاني الاشياء . فكان ادراك العالم الخارجي ومعرفته شبيهان بتمثيل الجسد للمواد الغذائية .

وكذلك مسألة الحركات والافعال المنعكسة والغرائز والنزعات . فهي اشبه باعمال تعكس بها النفس آثار المحيط الخارجي وسترى في المباحث الالية كيف تصطفي النفس في الاحساس والادراك والمساعدة والتفكير والتقرير وفقاً لقانون الاهتمام وكيف ينظم الشعور هذه المواد المنتخبة وينسقها . وما يقرب وجه الشبه بين الشعور والاجسام الحية خضوعه لقانون التطور والتكامل حتى لقد قال (ري) بتطور الشعور وينمو تحت تاثير الاحتياجات العملية وهو ذو علاقة تامة بتطور الحياة .

وقد سمي العلماء هذه الطريقة بالبيكولوجيا الحيوية وهي تبحث في مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة وما يقتضيه الاحتياج العملي والمنفعة والاهتمام .

البيكوفيزيك - . قدمنا ان الاحساس حادثه نفسيه وقلنا انه واسطة للاطلاع على العالم الخارجي . وقد فرقنا بين الاحساس الذي يتناول علم النفس وبين الاحساسات التي يبحث فيها علماء الطبيعة . فالاحساس من الوجهة النفسية هو اول المعرفة تنحل اليه كل افاعلنا العقلية ومعارفنا المجردة وهو ناشيء عن المؤثرات الخارجية فلولا المراتب لما حصل رؤية ولولا المسموعات لما حدث سمع . وهذه المراتب والمسموعات ندرسها في علم الفيزيك . فنبحث عن حوادث الضياء والصوت مثلاً وتحري قوانينها . فهناك اذن عوامل خارجية باعثة على حدوث الاحساس يمكن دراستها وتحقيقها مع بيان النسبة الكائنة بينها وبين الحوادث النفسية . تلك هي الغاية التي من اجلها اسس فيشر علم البيكوفيزيك . وهو علم يوصل به الى معرفة النسبة الكائنة بين الاحساس والمؤثر . وسوف نوضح هذه الطريقة ونفتقدها وما اوردها الا لنبين كيف تكون علاقة الشعور بالعالم الخارجي . ونرجع الى ما قدمناه فنقول ان الحوادث النفسية متصلة بالجسد . وقد بينا مطمح بعض العلماء عند نسبتهم الحوادث النفسية الى الحوادث الفيسيولوجية وفندنا طريقتهم رغبة في المحافظة على استقلال علم النفس . ثم ذكرنا علاقة النفس بالعالم الخارجي واوردنا رأي علماء البيولوجيا وطريقتهم التي يسرون عليها في دراسة مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة . ولولا ان هناك عاملاً خارجياً آخر اهمية من العوامل التي ذكرها علماء البيولوجيا لقبنا آراءهم واضطررنا الى دراسة الحوادث النفسية لا من جهة علاقتها بالجسد فقط بل من جهة انسجامها في عالم اوسع واتم واكمل . هذا مع المحافظة على طريقتها الخاصة التي سنبينها فيما بعد . ولكن الانسان كما نعلم لا يعيش منفرداً بل يعيش في وسط اجتماعي . ولهذا البيئة الاجتماعية تأثير عظيم في حياته النفسية . نعم ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة العضوية . الا ان تعلقها بالحياة

الاجتماعية اشد واقوى . اضيف الى ذلك ان اركان الحياة النفسية على أسس حيوية .
 وينتج عنها الاتصال بالعالم المحيطة به . وسبب ذلك ان التفكير في النظرية السلوكية
 خاضع للعمل . مع ان هناك تفكيراً خالياً من الغرض ، يخرجنا عن المنفعة . لا توصفنا
 اليه تلك الاسس الحيوية التي يتركز عليها العمل النفسي : ولا تفصل بين الغايات
 المحركة الارادة . خرجنا من نفوسنا وبعنا انطوائنا عليه . اننا نبتنا وننظرنا الى الناس الذين
 يتباطئوننا . الحياة في تغير فوجدنا منها ما من الحزن الذي نعترف منه . تلك
 هي الهيئة الاجتماعية التي ينبغي البحث عن تأثيرها في حياة الانسان النفسية . قال
 دوركهايم : . هناك قسم من وجودنا ليس متعلقاً مباشرة بالعامل العضوي . وهو
 كل ما يمثل لنا الهيئة الاجتماعية في داخلنا . . ولذلك فنحن الان قائلون في علائق
 الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية .

هذه هي الحياة الاجتماعية . هي التي تتكون من مجموعة من الافراد الذين يتفاعلون
 في شكل
 فكل واحد من هذه الافراد له دوره في المجتمع

١ - مصادر

1- Titchener, Manuel, 1-19, 2 - Wallon, Le problème biologique de la conscience (in Traité de Dumas) 3 - Hannequin, Introduction à la psychologie, ch II. 4 - Dumas, Traité de psychologie articles de Rabaud, Lapique, Langlois. 5- Piéron, Le cerveau et la pensée. 6 - Ebbinghaus, Précis 53-63. 7-Höfding, Psychologie ch. II. 8-Godfernaux, Le parall. psycho-physique et ses conséquences (in Rev. philosophique, 1904) 9 - Le Dantec, Science et Conscience. 10-Maudsley, Physiologie de l'esprit. 11- Bergson, L'énergie spirituelle ch. VII. 12 - Bechterev, La psychologie objective. 13 - Piéron, La psychologie expérimentale

٢ - تمارين شفاهية

١ - ما هي آراء (اوغوست كونت) في علم النفس (Lévy-Brühl)

(Philosophie d'Auguste Comte

٢ - ما هو معنى رد الفعل و التصرف في البسيكولوجيا التجريبية لبيرون ؟

٣ - مواضيع للانشاء الفلسفي

١ - هل يمكن درس الحياة النفسية من غير التفات الى الجسد (بكالوريا

بوردو ١٩٢٧)

٢ - ما هي قيمة المعلومات النفسية التي يمكن استنباطها من تشريح الجملة

العصية ومعرفة وظائفها (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)

٣ - ما هو معنى البسيكولوجيا والفيسيولوجيا ومنفعة كل منهما للآخر

(بكالوريا ، ليل)

الفصل الثالث

علم النفس و علم الاجتماع

أشرنا في الفصل السابق الى الفرق بين علم النفس وعلم الفيسيولوجيا وقلنا ان ارجاع الحوادث النفسية الى الحوادث الفيسيولوجية امر غير مرغوب فيه . وتساءلنا هل يمكن تحديد علاقة النفس بالجسد ؟ ولم تقطع برأي في ذلك الا من وجهة الطريقة التي ينبغي سلوكها في علم النفس . ثم قلنا في آخر الفصل السابق ان النفس متصلة بالعالم الخارجي فاجزنا في بيان علاقتها به لاننا سنعود الى هذا البحث غير مرة ونحن ذاكرون الان علاقة الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية

يعيش الانسان محاطاً بآثار الهيئة الاجتماعية من كل جانب لانه حيوان اجتماعي (١) ولم يذكر التاريخ انه عاش منفرداً ابداً بل كان ولا يزال محتاجاً الى الالفة والانس بغيره

يولد الانسان ضعيفاً عاجزاً فتمطيه الهيئة الاجتماعية وسائل حفظ البقاء . فهو اذن مدين لها ببقائه كما هو مدين للطبيعة بوجوده الم تجده الهيئة الاجتماعية ضعيفاً فقوته ووجوده معدماً فاعنته ؟ ان تجرد الانسان عن الهيئة الاجتماعية مسألة نظرية لاساس لها في الواقع حتى ان (روبنسون كروزي) في جزيرته لم يقطع جميع صلاته بالحياة الاجتماعية بل كانت الهيئة الاجتماعية معه في وحدته . وفي الحق انما يذهب الانسان بحد الهيئة الاجتماعية في طريقه فان لم يلحقها بالفعل احدثت به بالوارثة او بالتصور، ولذلك فان بحث علم النفس في الانسان المنفرد مسألة مجردة غير مطابقة للحقيقة لانها تعرض عن النظر في علاقة الفرد بغيره وتأثير الجماعات فيه فتجرده من اللواحق الحسية والشروط المشخصة وتجعله موجوداً خيالياً . ولو كان علم النفس عقلياً محضاً لم يحج تجرده عن الشرائط الحسية التجريبية الا انه علم تجريبي

(١) يرجع القول بذلك الى أريسطو

ينبغي له ان يتقيد بالواقع ، ولذلك كان لا بد له من النظر في تأثير الحياة الاجتماعية في نفوس الافراد .

والحياة الاجتماعية هذه ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الافراد وآثارهم بل هي فضلاً عن ذلك موجود معنوي مؤلف من الافكار والآراء والاعتقادات والعواطف المشتركة فهي اذن مجموع حوادث نفسية الا انها مشتركة بين الافراد يعيش الانسان في وسطها فيستشوق ريحها ويتغذى بها كما يتغذى جسده بالوسط المادي — فلا حياة للنفس الفردية الا داخل هذه البيئة المعنوية كما انه لا حياة للجسد الا داخل البيئة الطبيعية .

ولو كانت هذه البيئة المعنوية خارجية بالنسبة الى الفرد لاعرضنا عن البحث فيها الان الا انها تحقق به من الخارج وتملأ نفسه في الداخل حتى لقد قيل ان في كل فرد منا موجودين موجوداً اجتماعياً يأتينا عن طريق البيئة وموجوداً شخصياً يرجع الى عناصر حياتنا الفردية في كل واحد منا أثر اجتماعي ولا معنى لوجود الفرد الا اذا نسب الى الجماعة كما انه لا معنى لعضو التنفس الا اذا نسب الى الهواء الخارجي . وعلى ذلك فان علاقة الفرد بالجماعة ليست علاقة جوار بل هي علاقة تداخل (١) ونحن لا نشعر بتأثير البيئة الاجتماعية فينا كما اننا لا نشعر بتأثير ضغط الهواء فينا ، على انه لا بد ان يشعر الانسان بهذا الضغط الاجتماعي فيرى ان هنالك موجوداً اجتماعياً اغنى من الموجود الفردي يستقي الافراد من حوضه المشترك عناصر الحياة البشرية فينتقل من الاجداد الى الأحفاد ويتم به دوام الحضارة . وقد در جان جاك روسو حيث قال : لو حذفنا من الانسان كل ما اتصل اليه من آثار البيئة الاجتماعية لرجع الى صف الحوان .

ولنذكر الان بعض هذه الآثار الاجتماعية :

١ - تأثير البيئة الاجتماعية في حياة الافراد

١ — قلنا ان الانسان يولد ضعيفاً عاجزاً انتهى له البيئة الاجتماعية عن طريق

التربية اسباب حفظ بقائه ونموه . اذا كان في كل فرد منا موجودان احدهما شخصي والاخر اجتماعي فان هذا الوجود الاجتماعي لا يمكن ان يهيئ لنا الا عن طريق التربية . فالتربية واسطة لاعداد الطفل للبيئة . فهي اذن طريقة اجتماع يبلغ بها الطفل أشده ، فتألف منها عناصر شخصيته وتكون موجوداً اجتماعياً قادراً على مؤالفة البيئة وهي ابداع لانها تخاق في الطفل موجوداً جديداً (١) لا تولده طبيعته الفردية . ولو لا الحياة الاجتماعية لاكتفى الانسان بالاحساس والتجربة الشخصية والغريزة الا ان الحياة الاجتماعية تقتضي ما لا تقتضيه الحياة الفردية فكلما تطورت واختلفت عناصرها اسلزمت شروطاً جديدة في الافراد ولا يتم اكتساب هذه الصفات الجديدة الا بالتربية .

فانت ترى ان التربية عفوية كانت أو ارادية لا بد ان تنقل الى الاطفال انماط الحس والتفكير والفعل التي تقتضيها الحياة الاجتماعية . وكل تربية لا تخلق هذه الشروط هي تربية فاسدة .

٢ - ما هي الوسائل التي تستخدمها التربية لاعداد الطالب للحياة . التربية جسدية كانت أو عقلية أو أخلاقية تستخدم طرائق عديدة متناسبة مع شروط الحياة الاجتماعية . ولما كانت اللغة آلة يتم بها انتقال الافكار من شخص الى آخر كان لها في وسائل التربية تأثير عظيم . قال دولاكروا : اللغة أثر اجتماعي يكتب في نفس كل فرد . فكل كلمة تدل على معنى وكل لغة هي معجم فكري يحتوي على مقولات العقل وتصنيف الاشياء . كان لكل لغة مذهباً في الوجود والعالم وطريقة تقتضيها البيئة الاجتماعية . فالطفل يتعلم أفكار البيئة عن طريق اللغة فتتحد الالفاظ عنده بالمعاني ويتقيد تفكيره بها حتى لقد قيل ان نمط التفكير يختلف باختلاف اللغات . وما ذاك إلا لان الالفاظ هي ظروف المعاني فتسكيف المعاني وفقاً لقوالب الالفاظ كما يتغير شكل المائع بتغير وضع الاناء .

٣ - وسنبحث في الفصول الاتية عن تأثير الحياة الاجتماعية في كل فعل من أفعالنا العقلية كالذاكرة والانتباه والادراك والحكم والمحاكمة والاختراع ، لان

الانسان لا يستطيع أن يتجرد عن تأثير البيئة فهناك تصورات عامة وآراء مشتركة بين الناس تؤثر في تفكيرنا فلا نفرق بين الخير والشر أو بين المستحب والمكروه أو بين الجميل والقبيح أو بين الممكن والمحال الاكالات للهيئة الاجتماعية تأثير في ذلك حتى لقد تختلف هذه المعاني باختلاف الجماعات والاعمار والتربية فليس الخير في نظر الرجل الابتدائي كالخير في نظر المتمدن وليس الممكن في نظر الطفل كالممكن في نظر الراشد ولطالما بدلت التربية مفاهيم الجمال والخير والحقيقة فصار الرجل اذا اختلف تربيته يتصور الحياة والعمل على طريقة مخالفة جداً لطريقة أخيه . وسوف نذكر في المنطق تأثير الهيئة الاجتماعية في المفهوم والحكم والقياس وعملها في الفكر العلمي وتولده . ولقد درس الموسيودلفي برول ، عقلية الامم الابتدائية فوجد مفاهيمها مختلفة عن مفاهيم العقل المتمدن فلو لا الحياة الاجتماعية لكان لنا منطق غير هذا . ولعلنا اذا ذاك لا نحتاج الى المنطق أبداً .

٤ — أما افعالنا فمختلفة صورها أيضاً وتبدل بتبدل الحياة الاجتماعية فقد أثبت (موس) و (لفي برول) ان سلوك الانسان الابتدائي وبوادر هيجانه وافعاله مختلفة عن بوادر الانسان المتمدن لان الانسان الابتدائي مصهور في البيئة الاجتماعية أكثر من انصار المتمدن فتضغط البيئة وتقيد باعتبارات الدين والاخلاق والاداب والازياء ، وهذا جار في كل عصر الا أن الانسان الابتدائي اقل شخصية من المتمدن فيكون تضيق البيئة عليه أظهر وأقوى وتكون أفعاله أقل اختصاصاً به من افعال الانسان المتمدن . ينتج من ذلك ان افعالنا متعلقة بالاوضاع الاجتماعية وان لكل زمان انماطاً من الفعل وروباً من السلوك متناسبة مع شروط حياته

٥ — وما من شك في ان عواطفنا أيضاً نحمل آثار الحياة الاجتماعية ، فلا يشعر الانسان العصري بنفس العواطف التي كان يشعر بها الانسان الابتدائي . فلا العواطف العائلية ولا العواطف الوطنية بمستقرة على صورة واحدة بل هي في تبدل دائم حتى لقد تبدل صورة الحب والذوق وشروط الصداقة وعاطفة الشرف فلا يكون لها في كل زمان منزلة واحدة .

٢ - تعليل هذا التأثير

لا يمكنني العالم بمشاهدة الحوادث بل يريد تعليلها ولما كان الايضاح العلمي هو ربط الحوادث بعضها ببعض كان هم علماء النفس في ايضاح هذه الآثار الاجتماعية ربطها بمبادئ بسيطة وعلاقات عامة . وهم في ذلك على مذهبين فمنهم من يقول ان الامور الاجتماعية تنحل الى عناصر نفسية وانه يمكن تعليل كل حادثة اجتماعية بانتقال الاثر النفسي من شخص الى آخر بالتقليد والتلقين وان قوانين الحياة النفسية الفردية كافية لايضاح الامور الاجتماعية وتسمى هذه النظرية بالنظرية النفسية Psychologisme - ومنهم من يقول ان هناك حياة اجتماعية ذات صفات خاصة فلا تنحل أمورها الى عناصر نفسية فردية بل تخضع لنواميس جديدة لا توضحها نواميس النفس الفردية فتؤثر في حياة الافراد كما تؤثر الطبيعة في الجسد وعلى ذلك فان البسيكولوجيا متعلقة بعلم الاجتماع لانه لا يمكن ايضاح حقيقة الفرد الا اذا نسب الى تأثير الحياة الاجتماعية فيه وتسمى هذه النظرية بالنظرية الاجتماعية Sociologisme

ولنبحث الان في كل من هذين المذهبين:

١ - المذهب النفسي

وهو مذهب الفيلسوف « تارد Gabriel Tard » ، فقد زعم ان التقليد حادثة كلية تشمل جميع الكائنات ، تنتقل الاحوال النفسية من شخص الى آخر بالتقليد كما ينتقل النور أو الصوت من وسط الى آخر بالاهتزاز . فالفرد يقلد قبل كل شيء نفسه كما في العادة والذاكرة ثم يقلد غيره فالنائم يقلد المنوم والصغير يقلد الكبير والفقير يقلد الغني والضعيف يقلد القوي والاحفاد يقلدون الاجداد وتقليد النائم للمنوم أول الحوادث الاجتماعية البسيطة أو هو ذا قيل نقطة الاتصال بين علم النفس وعلم الاجتماع أما تقليد الاحفاد للاجداد فهو حادثة مرتبة لا تنحل الى الغريزة بل يدخل فيها كثير من العناصر الذهنية ومن هذا التقليد تتولد العادات الاجتماعية

لأنها ميراث الماضي ومن تقليد الناس بعضهم بعضاً في الحاضر تتولد الأزياء حتى الاختراع وما فيه من أسباب الرقي الاجتماعي فلو لا التقليد لما صار حادث اجتماعية فالحوادث الاجتماعية هي أذن حوادث نفسية وإنما تنتشر بين الأفراد بالتقليد فلا يوجد في الحياة الاجتماعية حادثة لا أساس لها في الأفراد بل الكل مؤلف من الأجزاء وما يصح بالنسبة إلى الفرد يصح بالنسبة إلى غيره وليس علم الاجتماع سوى باب من أبواب علم النفس .

ولنبين الآن كيف تنتقل الحوادث النفسية من شخص إلى آخر وكيف تصبح اجتماعية عند ذبوعها وانتشارها بين الأفراد .

١ - البرهان والاقناع - يمكنني نقل افكاري إلى شخص آخر أما بالبرهان وأما بالاقناع وفرقوا بين البرهان والاقناع بقولهم أن الأول مؤسس على الأدلة العقلية فقط أما الثاني فمبني على العاطفة ، غاية البرهان ذبوع الحقيقة فقط بصورة مستقلة عن الشخص أما غاية الاقناع فتسخير عقل المخاطب وتعييزه وانقاد بضاعته فلا يقدر على الاعتراض ، لأن الأمر قد استبان له ووضح بل لأنه لم يبق عنده ما يعترض به على خصمه . فطريقة البرهان هي طريقة العلم والتعلم أما طريقة الاقناع فهي منهج رؤساء الأحزاب والخطباء والرسول أولئك يعلمون الحقائق بالبراهين العقلية وهؤلاء ينشرون آراءهم السياسية والدينية بكل وسائل الاقناع .

٢ - الكشف - إذا تهيأت النفوس واستعدت لقبول الأفكار الجديدة كان انتقالها أسرع وأقوى حتى لقد يشبه الوحي المفاجيء والالهام ولذلك فقد سميت هذه الطريقة بالكشف . وقد يكون الكشف عقلياً وقد يكون انفعالياً . ولتأت بأمثلة نوضح بها هذين النوعين .

الكشف العقلي : أحسن مثال يدل ذلك حكاية الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وكشفه عن أغراض أريستو في كتاب ما بعد الطبيعة

قال الشيخ الرئيس :

« قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه

حتى اعدت قراءته اربعين مرة ، وصار لي محفوظاً وانا مع ذلك لا افهمه ولا اعرف المقصود به ، وايست من نفسي ، وقلت هذا الكتاب لا سبيل الى فهمه واذا انا في يوم من الايام ، حضرت وقت العصر في الوراقين ويبد دلال مجلد ينادي عليه فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقداً ان لا فائدة لي في هذا العلم ، فقال لي اشتر هذا فانه رخيص ابيعك بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب « ابي نصر الفارابي » في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظاً على ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى ، (١)

الكشف الانفعالي : احسن مثال يدل على ذلك اسلام عمر بن الخطاب : « كنت من اشد الناس على رسول الله (صلعم) فينا انا يوما في بعض طرق مكة اذ لقيني رجل من قريش فقال اين تذهب يا ابن الخطاب انت تزعم انك هكذا وقد دخل عليك هذا الامر في بيتك قلت وما ذاك قال اخذك قد صباث .. فبحثت حتى قرعت الباب وكان القوم جلوساً يقرأون القرآن في صحيفة معهم فلما سمعوا صوتي تبادروا واختفوا وتركوا او نسوا الصحيفة من ايديهم فقامت المرأة ففتحت لي فقلت يا عدوة نفسي قد بلغني انك صبوت فارفع شيئاً في يدي فاضربها فسال الدم فلما رأت المرأة الدم بكيت ثم قالت يا ابن الخطاب ما كنت فاعلا فافعل فقد اسلمت . فدخلت وانا منضبط فجلست على السرير فنظرت فاذا بكتاب في ناحية البيت فقلت ما هذا الكتاب اعطينيه فقالت لا اعطيكه لست من اهله فلم ازل بها حتى اعطينيه فاذا فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » فلما مررت بالرحمن الرحيم ذعرت ورميت بالصحيفة من يدي ثم رجعت الي نفسي فاذا فيها « سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم » قال فكلما مررت باسم من اسماء الله عز وجل ذعرت ثم رجع الي نفسي حتى بلغت « آمنوا بالله ورسوله وانفقوا بما جعلكم مستخلفين فيه ، حتى بلغت الى قوله « ان كنتم

مؤمنين ، فقلت اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله ، (١)
وسبب هذا الكشف ان للحوادث اللاشعورية في حياة النفس الشاعرة الشان
الاول وهي بواعث خفية غامضة تدفع الانسان الى الحركة من غير ان يفقه شيئاً من
اسباب ظهورها .

٣ - التلقين - . ومن الامور التي تدل على انتقال الحالات النفسية من شخص
الى آخر حالات التلقين وهو اشبه بالتقليد الا انه يختلف عنه لان المقلد قد يقلد
عن ارادة من غير ان يكون للمثال الذي يقلده علم به اما التلقين فيكون دائماً بارادة
الملقن ولا يكون للمتلقن علم او رغبة في انتقال تلك الاحوال اليه . وقد عرفوه
بقولهم هو ضوط ادبي يضيق به الملقن على نفس المتلقن ليكرهها على اعتناق بعض
الحالات (٢) واحسن مثال يدل على هذا الضغط الادبي حالة التلقين المغنطيسي فالمنوم
يحدث في نفس النائم جميع الحالات التي يريدتها حتى لقد يؤثر في احساسه وادراكه
فيخيل الى النائم نوماً مغنطيسياً ان كل ما يقوله المنوم حق فيتوهم الموجود معدوماً
والمعدوم موجوداً وتتوقف فيه ملكة الانتقاد والاعتراض . وهذه القدرة على التلقين
لا يتصف بها كل انسان بل هي خاصة من الخواص السحرية التي تبعث على اكتساب
السلطان ، الا ترى ان الناس لا يصغون في المجالس الى كل متكلم وانهم لا يصيخون
بسمعهم الا للذي له سلطان مبين ؟ فلا يسير دقة الكلام الا من له قدرة على تلقين
سامعيه وليس عمل قوة الذكاء وسعة الاطلاع كافياً بل قد يكون الانسان عالماً ذكياً
من غير ان يكسبه ذلك سلطاناً مبيناً . وهذا السلطان لا يكون للانسان الا اذا كان
قوي الارادة حاد النظر ظاهر الصوت حسن الاشارة غير منقوص البيان وكلما كان
اختيار الالفاظ اشرف واكرم كان السلطان في الدلالة ابين وانور . ومتى كان
المتكلم ثابت الجنان رابط الجأش كان تأثيره في السامعين اشد واقوى . وربما كان
للمعرفة بساعات القول واعتدال الشئائل ونقاوة المهجة وطول الصمت وتقدم السن

(١) رفيق العظم ، اشهر مشاهير الاسلام مج ١ - جز ٢٠ ص - ١٨٨ ابن الاثير تاريخ الكامل

جز ٢٠ ص ٣١

(٢) الفرد بينه ، قابلية التلقين مقال نشر في المجلة النفسية ١٩٩٨ . راجع [دوامس] المطول مج ٢ -

ص - ٧٤٤

وجمال الصورة تأثير أيضاً . ولكن قد تؤدي هذه الصفات للأشعيرة . الى الزهد في كلام الخطيب لذا فان كلامه بعيداً عن الصولب قليل البلاغة .

قال سهل بن هرون : (١)

« لو ان رجلا خطبا او تحدثا او احتجا او وصفا ، وكان احدهما جميلا جليلا بهيا ذا لباس نبيل ، وذا حسب شريف ، وكان الاخر قليلا قبيحا ، وبلاذ الهيئة ذميا ، وخامل الذكر مجهولا ثم كان كلاهما في مقدار ، واحد من البلاغة ، وفي وزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجمع وعلمتهم تقضي للقليل الذميم على النبل الجسم والنبل الهيئة على ذي الهيئة ، ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه بالنظر التعجب منه سببا للعجب به ، . ولكن الاكثر في شأنه غلة لاكثر ، في مدحه ، لان للفقير كانت له احقر ومنه أيمن ومن حسنه ابعده .

وكما ازداد عدد الملقين صار تأثيرهم في سامعهم اقوى ، فاذا تضاعفت العيون الشاخصة اليك كنت ابعده في الاصلابة منك .

الصاحب السلطان في نفسه ولحيته ونبرات صوته وكبريائه ارادة قوية وعاطفة غلبة وايمان شديد وخيال واسع . ومعظم الناس لا يركنون الا الى الخيال لان نفوسهم ضعيفة مقيدة بسلاسل الاوهام .

ولنا الان بصدد تحليل السلطة الى عناصرها النفسية فنقتصر اذن على القول انها نسبية لا تتعلق بالملق وحده بل تتبع حالة المتلق . ولطالما لقن الانسان نفسه وكان خضوعه لتلقين نفسه اقوى من خضوعه لتلقين غيره ولربما اختلف التلقين بالنسبة الى السن ايضا فاذا الكبار كانوا اقوى تلقينا من الصغار كان الصغار اقوى منهم تلقينا ولربما اختلف ذلك ايضا بالنسبة للرجل والمرأة فتال اوهام النساء من الرجال ما لا تناله اوهام الرجال من النساء . ومن نشأ على الطاعة العمياء كان الى التلقين اقرب . فالجمل والشباب والجنجول والضعف والسداجة والركود للنهي كل ذلك يقوي قابلية التلقين . ولذلك كان ارباب الوظائف اقرب الى التأثير بالترويم المغناطيسي من النساء العصيات لانهم تعبدوا الطاعة العمياء ، والنظام الميكانيكي .

فما أنت ترى ان الحالات النفسية لا تبقى محصورة في شخص واحد بل تنتقل من شخص الى آخر فاذا اشتراك فيها جماعة من الناس صارت حوادث اجتماعية وقد ذكرنا بعض الامثلة للدلالة على هذا الانتقال ولولا ضيق المقام لا كثرنا منها الا اننا نقتصر على هذا المقدار ونستنتج مما تقدم ان (تارد) يجعل علم الاجتماع تابعاً لعلم النفس لانه يجد لكل حادثة اجتماعية علقة نفسية فردية بين لنا كيف تنتقل هذه الاحوال الفردية من شخص الى آخر بالافعال والكشف والتقليد والتلقين وغير ذلك فاما من امر اجتماعي الا يمكن تعطيله بنواميس الحياة النفسية، ولذلك كانت طريقة علم النفس خير ما يسلكه الاجتماعيون في مباحثهم، وهي طريقة المشاهدة الداخلية التي يتوصل بها الى الحقائق الاجتماعية، ولما كانت هذه الحقائق اشياء ذهنية مشتركة جارية في نفوسنا او نفوس الناس كانت النفس خير مرآة نشاهد فيها حوادث الاجتماع.

ب . - المذهب الاجتماعي (١)

رأيت ان المذهب النفسي يعلل الحوادث الاجتماعية بالبواعث النفسية ويرى ان انتقال هذه البواعث من شخص الى آخر كاف لاشتراك لفي من الناس في صفة واحدة . وقد بحثنا في كيفية انتقال الحوادث النفسية وذيعها وظهر لنا انما البحث ان هناك ناحية جديدة لا بد للباحث النفسي من الرجوع اليها . ولكن هل يؤدي البحث في هذه الناحية الى معرفة حقيقة النفس . الا يبقى هناك ميزات اجتماعية مكتسبة لا يظهرها التحليل النفسي؟ ذلك ما صار اليه الاجتماعيون فقد اثبتوا موجوداً اجتماعياً اعلى من الموجود الفردي وزعموا ان هذا الموجود الاجتماعي يتألف من اتحاد الافراد لا من تراكبهم بعضهم فوق بعض . قال جوستاف لوبون :

« في بعض الظروف يتولد في الجمع من الناس صفات تخالف كثيراً صفات الافراد المؤلف هو منها حيث تختفي الذات الشاعرة وتوجه مشاعر جميع الافراد نحو صوب واحد فتولد من ذلك روح عامة وقية بالضرورة الا انها ذات صفات مميزة واضحة تمام الوضوح . حينئذ يصير ذلك الجمع لقيفاً مخصوصاً لم اجد لتسميته

(١) رئيس المذهب الاجتماعي الفرنسي هو دوركايم Durkheim

كلمة أليق من لفظ الجماعة المنظمة أو الجماعة النفسية فكان ذلك الليف ذات واحدة وبذلك يصير خاضعاً لناموس الوحدة الفكرية الذي تخضع الجماعات لحكمه ، (١)

تمتاز الجماعة بالروح العامة التي تتولد من اتحاد الافراد واتجاههم نحو غاية واحدة وهذه الروح العامة تؤثر في نمط الشعور والتفكير والعمل الفردي .

• اهم ما يمتاز به الجماعة وجود روح عامة تجعل جميع افرادها يشعرون ويفكرون ويعملون بكيفية تخالف تمام المخالفة الكيفية التي يشعر ويفكر ويعمل بها كل واحد منهم على انفراده وذلك كيفما كان اولئك الافراد وكيفما تباينوا وانفقوا في احوال معيشتهم وفي اعمالهم اليومية وفي اخلاقهم ومداركهم وعلة ذلك مجرد انضمامهم الى بعضهم وصيرورتهم جماعة واحدة ومن الافكار والمشاعر مالا يتولد او يتحول فيخرج من عالم القوة الى عالم الفعل الا عند الفرد في الجماعة . فالجماعة ذات متألفة من عناصر مختلفة اتصل بعضها ببعض الى اجل تحليات الجسم الحي السئي ولدت باتصالها ذاتاً اخرى لها صفات غير صفات كل خلية منها . الا ترى انك اذا جمعت جوهريين مثل القواعد والاحماض تولد عن اجتماعهما جسم جديد ذو خواص تخالف تماماً خواص كل واحد من الجوهريين ؟ ، (٢) ولها ولدت العناصر باتحادها حوادث جديدة كانت هذه الحوادث موجودة في الكل المؤلف من تلك العناصر لا في العناصر على انفرادها وقد طبق (دوركهايم) هذا المبدأ على الجماعات فقال (٣) اذا ولد الاجتماع حوادث جديدة تخالف ما يجري في مشاعر الافراد ارتكزت هذه الحوادث الجديدة على الاجتماع نفسه لا على الافراد المؤلف هو منهم . فالحوادث الاجتماعية لا تخالف الحوادث النفسية بالكيفية فحسب بل تخالفها بالاساس الذي تركز عليه ، والجمع من الناس موجود خاص له روحه العامة وصفاته المميزة وعاداته وتقاليده وقد سمي علماء الاجتماع هذه الروح العامة بالشعور المشترك « Conscience collective » وفرقوا بينها وبين الروح الفردية . ولما كانت هذه الروح الفردية نابتة داخل البيئة الاجتماعية كان البحث فيها على الطريقة الاجتماعية اتمواين ، وهذا

(١) جوستاف لوبون ، روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زغلول الطبعة الثانية ص - ٢٤

(٢) جوستاف لوبون روح الاجتماع ص - ٨٧

(٣) دوركهايم ، قواعد الطريقة الاجتماعية « Règles de la méthode sociologique »

يبعث على بيان الاثر الاجتماعي في كل حالة نفسية مركبة

فها انت ترى ان الجماعة مؤلفة من الافراد ويتشابه الافراد بكثير من العناصر
الشعورية واللاشعورية ولكن ما هي اسباب تولد هذه الصفات الخاصة في الجماعات ؟
لقد جمع جوستاف لوبون بعض هذه الاسباب . قال :

فالسبب الاول ان الفرد يكتسب من وجوده في وسط الجمع قوة جديدة
تشجعه على الاسترسال في امياله فلا يكبح جماح نفسه لان الجماعة لا تسأل عن افعالها
حتى لقد قال المثل اللاتيني « الشيوخ رجال صالحون اما مجلس الشيوخ فهو بهيمة
ردية »

والسبب الثاني هو العدوى وهي من فصيلة الحوادث المغنطيسية وكل عمل يصدر
عن الجماعة فهو معد بما فيه فيضحي الفرد بمصلحته الخاصة في سبيل المصلحة العامة وهذه
قابلية فردية يزيد سحر الجماعة في قوتها .

والسبب الثالث قابلية التأثر ، فلا يلبث الفرد ان يصير في حالة خاصة تقرب
كثيراً من حالة الشخص النائم نوماً مغنطيسياً بين يدي المنوم وذلك بتأثير السبالات
التي تصل اليه من الجماعة .

كل ذلك يدلنا على ان الفرد يكتسب من البيئة الاجتماعية صفات خاصة فيتخلق
باخلاق جديدة فهو لم يعد هو بل صار موجوداً جديداً تحت تأثير الروح العامة .
ولسنا تصور هذه الروح العامة على الطريقة المتنايزة يكية مفارقة للارواح
الفردية بل نعتقد انها مجموع تصورات وعواطف مشتركة وهي موجودة خارج الافراد
وقبلهم فلا تزول بزوالهم بل تنتقل منهم الى الاحفاد كما انتقلت اليهم من الاجداد
فالاعتقادات الدينية والاعتبارات الخلقية ومقولات العقل كلها موجودة في الحوض
الاجتماعي المشترك فيغترفها الفرد منه ويكيفها بحسب طبيعته الشخصية . الا ترى
ان الاعتقادات مختلفة بحسب الجماعات فلا يمكن ايضاح هذا الاعتقاد او تلك
العاطفة الا ببيان الشروط الاجتماعية التي تقيدت بها لان الفرد غريق في البيئة
الاجتماعية فالعاطفة العائلية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية تتبع صورة البيئة
المحيطة بها حتى لقد زعم دوركهايم ان العقل والنطق والعلم والفن والديانة قد تولدت

كلها من الهيئة الاجتماعية ، فليس علم الاجتماع كما زعم (تارود) من لواحق علم النفس بل ان علم النفس مدين لعلم الاجتماع

ج - مناقشة هذين المذهبين

لأننا مل في مناقشة هذين المذهبين الا يان الطريقة التي ينبغي للباحث النفسي اتباعها ، وسنعود الى مناقشتهما من الوجهة الفلسفية في المنطق .

فقول في المذهب النفسي ان طريقته معقولة وقد عادت على علم النفس بنفع عظيم . ولولا انه يركب في ايضاح الحوادث الاجتماعية مركباً صعباً لكنت طريقته خير ما يمكن سلوكه لانه يبين لنا كيف تؤثر النفس في النفس بالتقليد والتلقين والاقناع والكشف . ولكن هذا التأثير المتبادل بين الاشخاص يقصر عن ايضاح جميع الحوادث النفسية . الا ترى ان هنالك حالات نفسية لا يمكن ايضاحها الا بتأثير الهيئة الاجتماعية في الافراد ؟ وقد ذكرنا ان الهيئة الاجتماعية موجودة خلص له روحه العلة وشعوره المشترك فهل يعدو الفرد ان يكون ذا حلية اجتماعية على اختلاف احواله النفسية ؟ وهذا التأثير الاجتماعي يخالف (تارود) فيه (دوركهيلم) فقد قال تلزود : الانسان موجود اجتماعي ملقح بالموجود الحيوي وقال دوركهيلم : الانسان موجودان احدهما شخصي اساسه الجسد والآخر اجتماعي مكتسب ولما كانت طبيعة الشخص الفردية لا تلاؤك الا بعد حصر العناصر الاجتماعية الموجودة فيه كانت طريقة دوركهيلم الاجتماعية احسن دلالة على حقيقة الانسان لانها تبين لنا ما هي الاحوال النفسية المكتسبة من تأثير الجماعة فضعها الى العناصر الفردية وتكون للانسان صورة اجتماعية اتم من الصورة النفسية .

على اننا نقيد الطريقة الاجتماعية بتبيينين :

١ - لقد غالى دوركهيلم في ذكر تأثير الهيئة الاجتماعية فجعلها ام العقل والذكا والارادة والدين والاخلاق والعلم والفن فهذه الصفات الانسانية المثولة من الاجتماع تنضم الى الطبيعة الحيوية وتكون معها في شخص واحد موجودين مختلفين احدهما اجتماعي والآخر فردي . وهذا لا يخلو من المبالغة لانه يجرد الفرد المنفصل عن

الهيئة الاجتماعية من كل عناصر الانسانية . ولولا الاستعداد الطبيعي الموجود في الافراد لما ولدت الهيئة الاجتماعية كل هذه الاثار ولربما كان لافاعيل الذهن المركبه ولاوضاع الاجتماع اساس حيوي مرن تركز على طبيعة الفرد واستعداده . فالتداخل بين الاثار الحيوية والاثار الاجتماعية تلم فلا تعرف حقيقة احدها الا اذا نسب الى الاخر ونقول ايضاً ان تأثير الهيئة الاجتماعية لا يبطل عمل الفرد ، فتارة يكون الفرد مصبوراً في البيئة فتضيق الهيئة الاجتماعية عليه وتبعثه على التحلي عن غير ارادة باخلاقاها وعاداتها وتارة يشعر الفرد بعمله الشخصي فيناهض البيئة بآرائه ولا يقبل ما يصل اليه من العادات والعقائد الا بعد اعمال الفكر والانتقاد فيوازن بينها فلما ان يردّها واما ان يقبلها فاذا قبلها اسندتها الى العقل والتجربة . وهناك شروط اجتماعية لظهور هذا الشعور وهذا الفكر الانتقادي ينتقل الفرد به من حالة انفعال الى حالة فعل ، فيصبح مالكاً قياد نفسه لا تمر به حادثة اجتماعية الا فكر فيها ، وهذا يقتضي درجة عالية من التطور الاجتماعي

وقصارى القول لا يمكن فهم حياة النفس الا اذا نسبت الى العامل الحيوي تارة والى العامل الاجتماعي تارة اخرى فكما ان الحوادث النفسية لا تنحل الى عوامل حيوية فكذلك لا يمكن ايضاحها بالعوامل الاجتماعية وحدها .

وربما كان لهذا الشعور المنبثق ضمن هذه الشرائط الاجتماعية ذات مفارقة ، الا اننا لا نريد الان ان نبحث فيها وانما نقول ان لظهور الشخصية الشاعرة واستقلالها عن الجماعة عملاً كبيراً في الحياة ، ولولا شعور الانسان باستقلاله ومقاومته للبيئة الاجتماعية وظهور شخصيته لكان للعلم الاجتماعي طيفاً لا يوضح طبيعته النفسية ، الا ان انبثاق الشعور واثبات الذات وتكون الشخصية واستقلالها عن العوامل الاجتماعية لا يبل ومقبولتها لها بكل ذلك دليل على ان هنالك عاملاً نفسياً ينبغي البحث فيه بطرائق خاصة واساليب متنوعة وسنأتي في الفصل الاتي على مجمل الطرائق التي ينبغي سلوكها في دراسة هذا العامل النفسي .

١ - المصادر

- 1 - G. Tarde : a) Etude de psychologie sociale, b) Logique sociale c) Lois de l'imitation . d) Les lois sociales e) L'opinion et la foule. 2- Durkheim : a) De la division du travail social, b) Les règles de la méthode sociologique c) Le suicide . d) sociologie et philosophie 3- G. Dumas, Traité de psychologie t. 11 , p. 765-810 4 - Marcel Mauss, Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie [in. journal de psych. 15 déc. 1924] 5- Lacombe La thèse sociologique en psychologie [in. Revue métaphysique 1926] 6 - Essertier Psychologie et sociologie 7- Ch. Blondel, Introduction à la psycho. collective (coll. A. Colin) 8 - R. Hubert, La psycho-sociologie et le problème de la conscience (in. Revue méta. 1922) 9 - Piaget; Logique génétique et sociologie (Ibid.)

راجع ايضاً :

- ١ - لو بون ، روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زغلول
٢ - الجاحظ ، البيان والتبيين
٣ - رفيق العظم ، اشهر مشاهير الاسلام
٤ - ابن سينا ، منطق المشرقيين .

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - صف ما تشعر به من الاحوال النفسية عند الانتقال من بيئة اجتماعية الى اخرى .
٢ - صف ما تعانيه من العذاب عند ترجمة نص عربي الى لغة اجنبية .
٣ - ناقش رأي دور كهايم في اثينية الطبيعة الانسانية

٣ - الانشاء الفلسفي

١ - ماهو تأثير الاجتماع في الافراد . (بكالوريا ، سترازبورغ ١٩٢٧)

٢ - أوضح وناقش رأي (لفي برول) : كل ما لا ينحل من حياة النفس الى

امور فيسيولوجية هو من طبيعة اجتماعية (بكالوريا رهن ١٩٢٧)

٣ - ما هو نصيب الاجتماع من الحياة النفسية (بكالوريا ، باريز ١٩٢٧)

٤ - كيف يمكن اكتساب السلطان ؟

الحل
(العلماء و العلماء)



الفصل الرابع

طريقة علم النفس

اردنا من البحث في طريقة علم النفس ان نبين المناهج التي يسير عليها العلماء في مباحثهم ونتحقق قيمتها العلمية، فقد دلت مباحثنا السابقة على ان خير طريقة يمكن اتباعها فيه هي الطريقة التجريبية . ولكن الطريقة التجريبية مؤلفة من الملاحظة والتجريب وتحديد النواميس وامتحانها، فهل يمكن انطباق ذلك كله على علم النفس وما هي قيمة النواميس النفسية وما هو اساسها، لا بل ما هو نصيبها من اليقين ؟ ذلك ما نريد بيانه في هذا الفصل .

١ = الملاحظة في علم النفس

البيكولوجيا علم تجريبي تبني نواميسه على مشاهدة الحوادث النفسية، الا ان الحوادث النفسية ليست خارجية كسائر الحوادث الطبيعية، بل هي داخلية نطلع عليها بالشعور .

وقد نطلع ايضاً على الحوادث النفسية التي يشعر بها غيرنا الا ان هذا الاطلاع ليس شخصياً لاننا لا ندرك حوادث النفس به الا اذا استطعنا تفسير الاشارات والعلام التي تبدو على الآخرين

فاذا عمدنا الى شعورنا في ادراك الحوادث النفسية كانت طريقة اطلاعنا شخصية واذا عمدنا الى تفسير بوادر الافعال وظواهر الحركات وما يرافقها من اشارات كانت طريقة اطلاعنا خارجية . ولذلك فقد قسم العلماء الملاحظة النفسية الى قسمين (١) ملاحظة شخصية داخلية (٢) وملاحظة موضوعية خارجية .

١ - الملاحظة الداخلية او الشخصية

الملاحظة الشخصية هي ملاحظة الانسان نفسه فيشعر باحواله الداخلية و يطلع على احساسه وادراكه وافكاره واراداته المنسجمة في جريان نفسه . فاما ان يطلع على هذه الحوادث الداخلية بالشعور العفوي واما ان يلاحظها بالشعور التأملي .

١ - الملاحظة العفوية

الملاحظة العفوية هي الملاحظة التي نطلع بها على الاشياء بصورة طبيعية من غير ان يكون فيها للتأمل اثر . فنتشعر بما يجري في نفوسنا من الحوادث مباشرة ولا نحتاج في هذا الشعور الى انتباه ارادي .

ليست ملاحظة الحوادث النفسية شبيهة بملاحظة الحوادث الطبيعية لان الراي في ملاحظة العالم المادي يختلف عن المرئي ، والعارف غير المعروف اما في الملاحظة النفسية فلا يختلف الراي عن المرئي ولا العارف عن المعروف . بل الشخص المشاهد والشيء المشاهد كلاهما عين الاخر . انا الحزين انا المفكر ، انا الراغب انا وحدي استطع ان ادرك مباشرة عواطفي ، وافكاري ، ورغائبي ، فانا اذن الاحظ نفسي وكيف يستطيع غيري ان يدرك ما اشعر به ! ان معرفة الاخرين باحوالي النفسية معرفة منحرفة فلا يدركون ما بي الا بالكلام والاشارات التي ابديها وكيف يعرفون حقيقة ما اشعر به وانا لست هم ! ان الرجل الذي لم يشعر في حياته كلها بخوف او بغضب لا يستطيع ابدأ تفسير الاشارات البادية على وجه الخائف ولا فهم وصف الغضب . وهل يتأتى للاكه ادراك الالوان ام هل يستطيع الاصم فهم الانغام فلولا الشعور لكانت الحياة النفسية بالنسبة اليها غير موجودة . ولما كان الشعور غير مفارق لحوادثه كان الاطلاع به خلواً من الاضاليل والاهام . للبصر او هام وللسمع او هام انما الشعور فلا خطأ ولا ضلال فيه . الرغائب والارادات والاحلام كلها حقائق بالنسبة الى الشعور . وكذلك آلام المريض الخيالي فهي بالنسبة اليه حقيقة على ان هذه الاحوال الثابتة بالنسبة الى الشعور ليست صادقة بالنسبة الى حقيقة الوجود الخارجي . فقد أحس وأريد وأعتقد من غير أن يكون ذلك دليلاً على وجود حقيقي فلا شيء يضمن لي إذن أن هذه العاطفة التي أشعر بها مستندة الى أساس ولا يدل عجز الشعور عن التحليل على بساطة الحوادث النفسية . فكم رجل كان يحسب نفسه شجاعاً حتى اذا لقي شيئاً من المخاوف انكشف عيه للناس وانقلبت شجاعته الوهمية الى جبن (١) وكم عاشق كان يظن نفسه متيماً فاذا هو أبعد الناس

عن الحب . فالمشاهدة الداخلية تدل على وجود الحادث النفسي بالنسبة الى الشعور ولكنها لا تثبت صحة هذا الحادث .

ومهما تظهر الحوادث النفسية بسيطة تجدها بعد النظر مؤلفة من عناصر مختلفة فيخالط الإدراكات الحاضرة ذكريات ويمزج العواطف افكار وخيالات ألم تر ان احوالنا النفسية متصلة بعضها ببعض فتبقى آثار الحوادث السابقة في الحوادث اللاحقة كأنما الحاضر مثقل بالماضي فلا يفعل الانسان شيئاً الا يكون للزمان فيه أثر فتغير العادة والذاكرة والخيال حقيقة الشيء المدرك ونظن ان ادراكنا حدس مباشر مع ان الذاكرة والخيال وتداعي الافكار والعادة تهب الشيء الحاضر صورة خاصة . فبينما أنا لا أدرك العالم الخارجي الاعلى هذه الصورة المنحرفة نجدني أحسب ادراكي مباشراً ، ونراي أعتمد اني أنهيت هذا العمل أو ذاك ولا يكون اعتقادي الاخيالا ووهماً باطلاً . — اضيف الى ذلك ان كل حادثة نفسية تحتوي على عناصر مختلفة : انفعالية وعقلية وارادية ، فلا يكشف الشعور العفوي عنها بل يرينا اياها مبهمه مركبة فلا تستبين عناصرها الا بعد التأمل والتحليل — وجملة القول ان الشعور العفوي لا يقوم بما تقتضيه المشاهدة الداخلية لانه لا ينير مسرح النفس بدرجة واحدة بل يتفاوت فيه وضوح الحوادث النفسية فيبعث ذلك على الاهتمام بالحوادث المنيرة الموجودة في السطح الاول دون الحوادث المظلمة البعيدة ؛ مع انه قد يكون لهذه الحوادث البعيدة أثر عظيم في تبدل الاحوال النفسية .

فها انت ترى انه لا يمكن الاعتماد على الشعور العفوي في تحليل الحوادث النفسية فينبغي اذاً للباحث النفسي ان يضم الى هذه الملاحظة العفوية ملاحظة الشعور التأملي

ب — التأمل الداخلي .

يستنتج من محاذير الملاحظة العفوية ان الرجوع الى التأمل الداخلي ضروري لتحليل الحوادث النفسية . والتأمل الداخلي (Introspection) هو امعان النظر في حوادث الشعور : وضبط صفاتها ، مع تقريبها بعضها من بعض ، وكشف قوائدها ولكن هل يمكن انطباق هذه الطريقة على علم النفس ، وهل تستطيع النفس أن

تلاحظ ذاتها ؟ اليس الرائي في ذلك هو عين المرئي . العارف هو المعروف . وكيف يفكر الانسان في أحواله الداخلية ، وهو ان فكر فيها بدل من صفاتها ، وكيف يثق في ملاحظته برأي نفسه وهي في كل وقت عرضة للخطأ والضلال ، ولذلك اعترض بعض الفلاسفة على هذا التأمل الداخلي ويمكن جمع اعتراضاتهم في هاتين الفقرتين

١ - الاعتراض الداخلي

قال (بيهرلرو) التأمل الداخلي متناقض وعقيم ، والدليل على ذلك اتحاد الذهني والعياني فيه ، لانه لا يمكننا ان نفكر اننا لا نفكر في شيء ، فاذا فكرنا في شيء شغلنا به ، ولم نلاحظ انفسنا في حالة التفكير وقال ايضاً إن انتباهنا الى ملاحظة نفسنا يهدم في الوقت نفسه انتباهنا الى موضوع الحادثة والعكس بالعكس فاذا اتجه نظرنا الى انفسنا زالت ملاحظة الحادثة .

• كان رأي (اوغوست كونت) شبيهاً برأي (بيهرلرو) الا انه لم يثبت عدم امكان الملاحظة الداخلية بل قال انها غير علمية وهو القائل ايضاً الرائي لا يستطيع ان يرى نفسه - غير ان كلامه لا يحول دون إمكان الملاحظة الداخلية ، ولا يمنع وجود علم نفس تجريبي (١)

وفي الحق ان اعتراض (بيهرلرو) لا يهدم الملاحظة الداخلية وهو غير صحيح لان التجربة تثبت لنا امكانها اضافة الى ذلك ان الحوادث النفسية معقدة مركبة كثيرة الاشتباك ، عظيمة الارتباط بعضها ببعض فلا يمكننا تحليلها وملاحظتها وتعيين أسبابها الحقيقية . انظر الى الخوف أو الغضب مثلاً تجد فيهما دليلاً على ما نقول . من ذا الذي يستطيع ان يدرك جميع شروط الخوف ويبين لنا درجة تعلقه بالجسد ومبلغ تأثيره فيه ويوضح لنا درجة ارتباطه بالاحوال النفسية الاخرى ؟ هبك اقترفت ذنباً ، ان فكرة الذنب تولد فيك عاطفة الندم ، وعاطفة الندم هذه تنعكس فتؤثر في فكرك وتحجب ذكرى الذنب الذي اقترفته وتجعله شديد الوقع كثير القسوة كأنها كل واحد من هذين الامرين علة الاخر .

فالتأمل الداخلي يمكن الا انه صعب جداً ولذا ذكر الان بعض هذه الصعوبات -
١ - الصعوبات الناشئة عن المثل . - يقتضى التأمل الداخلي دقة في

الملاحظة ومهارة في التحليل ، فلا يستطيع أن يقوم به الا كل دقيق الانتباه .
والسبب في ذلك انصراف الانسان الى الاشياء المادية قبل الاشياء المعنوية .

قال هوفدينغ : « كان الانسان عملياً قبل أن صار نظرياً ، ويشترط في خيره
وشره ان يندس نفسه وينصرف بكليته الى العالم الخارجي . فمشاهدة حياة الحيوان
والانسان وملاحظة صور النبات وانواع الثمر مع حركات الاجرام السماوية
أكثر قيمة من ملاحظة النفس في ضروب تنازع البقاء . ان اتخاذ قاعدة اعرف
نفسك ، مبدأ ليقضي درجة عالية من الثقافة » (١)

فالطفل والرجل الابتدائي كلاهما منصرف الى العالم الخارجي ، لا يفكر في
ملاحظة نفسه . ومن منا يستطيع أن يفعل ذلك مرة في النهار ؟ اننا نفضل العمل
على النظر . واذا تأملنا حياتنا الداخلية انكشفت عن مركبات لا يمكننا تبين
عناصرها الا بالتحليل الدقيق

على ان هناك طائفة من الناس اتوا من التحليل النفسي ملكة دقيقة . فهم نفسيون
بالفطرة (٢) يستطيعون أن يتعمقوا في التحليل ويشاهدوا ذاتهم ويصفوها وهي في
نقاوتها الطبيعية .

٢ - الصعوبات الناشئة عن الشيء المشاهد - ان أحوال الشعور كثيرة
الحركة سريعة التبدل . غير واضحة الاطراف ولذلك كان تحليلها صعباً وفحصها
دقيقاً . كأنما النفس صفيحة تصوير شمسي تمر الاشياء أمامها بسرعة فلا ترسم
عليها الا اشكالا مبهمه ، ولو كانت الحوادث النفسية تعود بذاتها الى ساحة الشعور
لامكن تكرار المشاهدة ولسهل ايضاح الملاحظات الاولى بالملاحظات الثانية .
لكننا نعلم ان الحادثة النفسية لا ترجع بذاتها الى النفس ، واذا عادت كانت
صفات الثانية غير صفاتها الاولى ، لاننا لا نبقى على حال واحدة أبداً ، بل يتبدل
في كل لحظة .

٣ - الصعوبات الناشئة عن اداة المشاهدة . - لانستطيع ان نتأمل ذاتنا الا

(١) هوفدينغ ، البسيكولوجيا المؤسسة على التجربة ، ص - ٣

(٢) كان ريبو (Ribot) يسميهم [Psychologues-nés]

إذا استعنا بالانتباه والذاكرة، أما الانتباه فيبحث على زوال الحوادث الشمورية شيئاً فشيئاً وأما الذاكرة فغير صادقة فتبدل من حقيقة الحادثة وتغير الشيء المشاهد عند النظر اليه والتفكير فيه .

٤ - بعض الصعوبات الأخرى - أضف الى ذلك ان الانسان لا يستطيع أن يشاهد نفسه في الاحوال الشعورية الشديدة ، كالهوى والغضب والخوف . ان الاحزان الشديدة اذا ساورت النفس ضيقت عليها نافذة النور ، وعكرت صفوها والتأمل نفسه يضيق دائرة الشعور المنير فيصبح داخل الدائرة واضحاً ويبقى خارجها مظلماً ولذلك كانت ملاحظة الحوادث الواضحة المنيرة اقرب الى تأملنا من الحوادث المظلمة فننتبه الى مركز الدائرة ونهمل ما يحيط بها من احوال النفس التفاعلة ، ولو خلا الانسان بنفسه وتجرد من كل تصور سائف لسهل عليه أن يتأمل أحواله الداخلية بنقاوة الا انه يرى نفسه تحت تأثير العوامل السابقة فيختلط عنده الحاضر بالماضي ويخطيء في ادراك حقيقة ذاته .

٢ - الاعتراض الثاني

لا يطلعنا التأمل الداخلي الا على الاحوال الجزئية مع انه لا علم الا في الكلّيات والسبب في ذلك ان هذا التأمل محدود فلا ينطبق على الشخص المشاهد ولا يكشف الا عن الاحوال الشخصية الجزئية التي لا يمكن تعميمها .
قال (جوفروا) اذا قابلنا بين ماضينا وحاضرنا امكننا أن نميز المتغير الزائل من الثابت الدائم ، الانسانية موجودة في كل انسان وصورة النوع موجودة في كل فرد - ولكن كيف نميز الكلّي الملازم للانسانية من الجزئي الخاص بالفرد وحده أفلا نخطيء اذا اتبعنا هذا الحكم وصدقنا ما يقوله كل فرد عن نفسه ؟ الا يختلف تعريف الانسانية بالنسبة الى الكريم والبخيل والعالم والجاهل ؟ ولشد ما يكون الاختلاف عظيماً بين رجل عاش وحيداً منفرداً ورجل خالط الناس وعرف اهواءهم ومطامعهم ، فاي تعريف نفضل وأي رجل نصدق - كل ذلك يبعثنا على القول ان الطريقة الشخصية غير كافية ، وانه لا يمكن الاطلاع على حقيقة الشعور وقوانين تطوره الا اذا خرجنا من دائرة الملاحظة الداخلية ونظرنا الى الآخرين

الطريقة الموضوعية

الطريقة الموضوعية هي ملاحظة الانسان غيره وهي اسهل من الملاحظة الداخلية حتى انك لتجد الطفل شغراً بما يحيط به ، يستهويه حب الاطلاع فيريد معرفة عواطف الآخرين وآرائهم فيه ، وكلنا نشبه الاطفال في ذلك فلما أن نلاحظ الآخرين مباشرة واما أن نحال آثارهم واعمالهم

١ - الملاحظة الخارجية المباشرة - ملاحظة الآخرين ممكنة في كل وقت ، لان الانسان لا يعيش وحده فيستطيع أن ينظر الى الناس ويسمع كلامهم ويشاهد أفعالهم . فلقد جمع الروائيون وعلماء الاخلاق كثيراً من هذه الملاحظات وجدير بهالم النفس أن يتبع طريقتهم في ملاحظة أحوال الناس . نعم ان الاقوال والافعال لا تدل دائماً على حقيقة ما يعتقده الانسان ، الا أن التجربة تعودنا تفسير مقاصد الناس وتحليل أفعالهم فتبي لنا تجربتنا الداخلية ومعرفتنا باحوال نفسنا سبيل الاطلاع على حقيقة ما يشعر به الآخرون

ثم انه يمكن اكمال هذه الملاحظة المباشرة باستجواب الآخرين وسؤالهم كتابة عما يشعرون به . وطريقة الاستجواب هذه دقيقة جداً فقد نخطيء في وضع السؤال وقد تؤثر في المسؤول وقد نبدل الاجوبة ونتعد عن معناها الحقيقي . ومن العلماء من يعمم هذه الطريقة بتنظيم تحريات نفسية فيرسل الى الافراد بضعة أسئلة يطلب منهم الجواب عليها كتابة ثم يجمع هذه الاجوبة فيدققها ويحللها ويصنفها ولقد عمد العلماء الى هذه الطريقة في دراسة الاستعداد ومعرفة انواع الذاكرة والوهم والتفكير مع علاقتها بالصور الذهنية . حتى لقد قال ريبو Ribot ان هذه الطريقة شبيهة بطريقة التصويت العام وهي طريقة قليلة الضبط لا يمكن الوصول فيها الى يقين .

وما يعين على اكمال الملاحظة الخارجية دراسة الجماعات ، وقد راينا في الفصل السابق ماهو اثر الاجتماع في نفوس الافراد ، فقد قال (نيتشه) : ان ملاحظة الجماعات اكثر فائدة من ملاحظة الفرد للاطلاع على حقيقة الانسان ، لان الفرد ضعيف فلا يستطيع ان يحقق رغائبه كالجماعات ولذلك كانت الجماعات اصدق من الافراد في اظهار رغائبها لانها اكثر منهم سداجه .

ولم نبحث حتى الآن الا في نفسية الراشد ، فلم نبين شيئاً من صدور الحياة الفكرية
الابتدائية ، الا اننا نعلم ان حياتنا الفكرية الحاضرة قد تولدت من الحياة الفكرية الابتدائية .
ولذلك كانت ملاحظة الاطفال والحيوانات متممة للملاحظة الخارجية لانها توضح
نشوء الحياة النفسية البسيطة وتبين كيف تولدت الحركات الارادية من الحركات
الغضوية ، وكيف اكتسبت اللغة ونمت الحواس وارتقت العواطف حتى لقد دلت
دراسة الحيوان على انه يمكن تفضيله على الانسان ببعض ملكاته

٢ - دراسة آثار الفكر البشري - الآثار تدل على الافكار . فن آثار

الفكر البشري اللغة والادب والفنون الجميلة .

فاللغة خير ما يدل من آثار الانسان على احوال النفس لان اللغة كما قال
لينتر ، هي مرآة النفس ، وتحليل معاني الالفاظ ابين وافضل من اي شيء آخر في
ايضاح لمفاعيل العقل . لان دراسة بناء الكلم واشتقاقه مع اعراب صورته المختلفة
وتحليل العبارة وما تحتوي عليه من الاحكام المنطقية وبيان تطور المعاني والالفاظ
كل ذلك يوصلنا الى دراسة الاحوال النفسية ، فكان الالفاظ صور نفسية محسوسة
تدل على عقلية الاعم وبالتالي كان تطور اللغة دالاً على تطور الفكر لان اللغة مرآة
العقل البشري . والمقابلة بين اللغات المختلفة دالة ايضاً على حالة التصور فيها لانها
تؤدي بالضرورة الى تحليل الادب . والادب والفنون والعلوم هي حياة الافكار
والعواطف ، ولذلك كانت صورها اكثر دلالة على المثل العليا من الآثار الانسانية
الآخري .

ومن الآثار التي تمثل بها حياة الفكر البشري وفاعليته تكون الجماعات وتبدلها
وانقلابها . فالحروب والثورات والاضاع الاجتماعية ترجع صدى الافكار والعواطف
ولما كان لكل زمان اوضاع اجتماعية وحالات نفسية خاصة كان التاريخ خير معاون
لعلم النفس لانه يوسع ساحة البحث بما يجمعه من الحوادث العديدة فيسهل اكتشاف
القوانين التي تخضع لها هذه الحوادث ويعين الخط البياني الذي رسمته أثناء تطورها .

٢- التجريب في علم النفس

كل العلوم الطبيعية محتاجة الى التجريب وهو متمم للملاحظة ونعم العون هو لها في تحقيق الفرض وامتحانه وقلبه الى قانون طبيعي.



شكل (١٠) التجريب في علم النفس

فالملاحظة توحى بالفكرة والفكرة تهى التجربة والتجريب يمتحن الفكرة لانه يبدل الحوادث الطبيعية فيكررها او يغير شروطها او يجعلها بسيطة او يقيسها. فلولا تجارب برج (يزا) وتجربة السطح المائل التي قام بها (غاليله) وتجربة آلة

(اتود) او آلة (مورن) لكائن معرفتنا بقانون سقوط الاجسام محدودة جداً .
ولما كان علماء النفس يرغبون في الوصول الى قوانين نفسية شبيهة بنواميس الطبيعة
كان التجريب خير طريقة يمكن ضمها الى الملاحظة النفسية .

ولكن كيف يمكن التجريب في علم النفس والحوادث النفسية لا ترجع بذاتها
فلا تتكرر ولا تنحل الى عناصر بسيطة ولا تقاس ؟ ولقد اعترض الانتقائيون
(Ecole Eclectique) على تجربة الحوادث النفسية ولا يمكن الان الاهتمام
باعترضهم لان اكثر اكتشافات علم النفس في الاونة الاخيرة من نتاج التجريب .
وفي الحق ان للتجريب في علم النفس شروطاً خاصة فاما ان يجرب العالم حوادثه
النفسية واما ان يجرب في نفوس الآخرين .

فان جرب حوادثه النفسية كان تجريبه على طريقتين فاما ان يحكي بالذاكرة والخيلة
حالة نفسية مضت واما ان يحدث من جديد حالة نفسية ثانية . ولكن في كلا الحالتين
لا يأتي التجريب بنتيجة صحيحة ولا يوصل الى يقين تام لان الذاكرة كاذبة والخيال
خداع ولا يخلو ابداع الحادثة الجديدة من الخطأ والضلال
وان نظر في نفوس الآخرين كان تجريبه غير شخصي ويمكن البحث في التجريب
الموضوعي على الوجوه الآتية

١ - طريقة الاختبار العقلي

انتجرب الموضوعي اسهل من التجريب الشخصي لانه مألوف فالألم تكشف به عن
عواطف اولادها وتطلع به على افكارهم ورغائبهم والملم يلجأ اليه اذا اراد معرفة
عقلية تلاميذه . وكثيراً ما يدرك الخطيب روح الجمهور ويعلم المستنطق ما في نفس
المجرم والزوج عواطف زوجته بهذا التجريب الخارجي . ومن ذا الذي لم يلجأ الى
هذه الوسطة ليعلم ما تكنه نفس صديقه نحوه من صدق واخلاص وصبر
ومروءة . ولقد استخدم علماء التربية هذه الطريقة لقياس ادراك الاطفال
ومعرفة مميزاتهم النفسية فسموها بطريقة الاختبار العقلي واستطاعوا بواسطتها ان
يقيسوا سرعة الذهن والذاكرة وتداعي الافكار والانتباه والتخيل وغير ذلك من
نواميس الاستعداد النفسي وطباع الاشخاص التي عادت على علم النفس بنعم عظيم .

ب - التجريب الفيسيولوجي

لا يقتصر التجريب في علم النفس على البحث في صفات الحوادث النفسية بل يتعدى ذلك الى ربط هذه الحوادث بما يقابلها من الحوادث الفيسيولوجية . وقد رأينا سابقاً ما هي قيمة هذه الرابطة عند البحث في علاقة علم النفس بعلم منافع الاعضاء غاية التجريب الفيسيولوجي يبان العلاقة الموجودة بين النفس والجسد وتعين الحوادث الفيسيولوجية التي تصحب الحوادث النفسية فالفضب مثلاً مصحوب بتبدلات في التنفس والافراز ودوران الدم . وقد بحث العلماء طراً رأيت سابقاً في حلول الحوادث النفسية في الحجيرات الدماغية فلم يتوصلوا في ذلك الى يقين حتى لقد قال شارل ريشه : « ان شكنا في هذه المسائل لا يزال عظيماً » .

ولنذكر مثلاً عن التجريب الفيسيولوجي . اذا أطعمت كلباً قليلاً من الستريكنين فصلت بين حاسة اللمس وحاسة الحرارة . فاذا قربت من جسده جسماً حامياً لم يشعر بحرارته واذا لمسته بجسم رقيق ناعم انتفض وتشنج ، لان الستريكنين افقده حاسة الحرارة وابقى حاسة اللمس . ولم يقتصر العلماء على هذا الحد بل ضموا الى علم النفس ما توصلوا اليه من معرفة وظائف الجملة العصبية و اعضاء الحس وحلول الحوادث النفسية بالحجيرات الدماغية و الامراض العصبية .

ج - التجريب الفيزيكي

لم يقتصر طموح العلماء على ربط الحوادث النفسية بلواحقها الفيسيولوجية فحسب بل جربوا ايضاً ربطها بالمؤثرات الخارجية فقاموا شديداً وتبدلها بالنسبة الى تلك المؤثرات . فعينوا المحسوس الاكبر والمحسوس الاصغر في كل حاسة وحددوا أصغر مدة لازمة لابتساق فعل نقس ثم قاسوا مدة الحكم وزمان الانعكاس (١) وأوضحوا تبدلات الاحساس بالنسبة الى تبدلات المؤثر . لان المؤثر مقدار طبيعي يمكن قياسه فاذا عرفت نسبته الى الاحساس سهل قياس الاحساس ايضاً وقد عمد

١ (١) زمان الانعكاس « Temps de réaction » هو الزمان اللازم لانتقال التأثير من العصب الحسي الى المركز وصدره عنه بالعصب الحركي .

(فيشتر) الى تعيين هذه النسبة بالاستناد الى نواميس فيبر (١) فلمس علم البسيكو فيزيك « Psychophysique » وهو علم يتهج في علم النفس منهج علم الفيزيك فيقيس الحوادث النفسية بعد نسبتها الى المؤثرات الخارجية وقد اسسوا لهذه الغاية مخبر نفسية تعين فيها مقادير الاحساس بالاستزيومت والا كوزيمتر والاولفا كتومتري وغيرها ولم يطمع العلماء بصرهم الى ذلك الا لاعتقادهم ان طريقة العلوم الرياضية هي خير ما يمكن سلوكه في علم النفس فلا علم الا اذا وضعت النواميس في معادلات رياضية وامكن ربطها بعضها ببعض كسلاسل الحجج الهندسية التي ذكرها ديكارت على ان فيشتر لم يتوصل الى تحقيق هذه السلاسل العقلية فافق سعيه كما ستري في بحث الاحساس لان قياس المؤثر لا يؤدي الى معرفه حقيقة الاحساس الا اذا رجع العالم الى الطريقة الشخصية

د- تجريب المرض

المرض واسطة طبيعية للتجريب ولا تقل فائدته في علم النفس عنها في العلوم الاخرى لانه يطلعنا على اختلال القوى النفسية وافولها فتضح بذلك نظامها الطبيعي وحقيقتها لان الاشياء تتميز باضدادها — فالذاكرة والعقل والشخصية والمخيلة كلها تمرض فكيف نهمل دراسة الامراض وهي احسن واسطة لبيان حقيقة الصحة ؟ حتى لقد كان (اوغوست كونت) يعيب على علم النفس اقتصاره في مباحثه على الانسان الطبيعي واهماله الانسان المريض — اما اليوم فلم يبق مجال لهذا الاعتراض لان العلماء قد عمدوا هذه الطريقة فتوصلوا بها الى معرفة درجة الحياة النفسية وسطوحها المختلفة مع بيان تاثير الصور والافكار والتهيجات والميول في تشكل الشخصية ..

هـ - التجريب المغنطيسي

وما يشبه ذلك نوع من التجريب يسمى بالتجريب المغنطيسي وهو تجريب ناضح حتى لقد ظن بعض العلماء انه انفع من التجريب المرضي فظهروا به نواميس الحركات

الا ارادية والا وتوماتيسم الذهنية . وتأثير الاشعور فيها . الا ان منفعة هذا التجريب محدودة لانه يقتصر على ايضاح الحالات التي يحدثها النوم في نفس النائم من غير ان يشمل حياة النفس العامة

٣ - - التقيد في علم النفس

ان حوادث الطبيعة بأسرها خاضعة لنظام ثابت فلا مصادفة فيها ولا اتفاق بل كلها مقيدة بنواميس عامة فاذا عرفنا هذه النواميس امكنا ان ننبيء بما سيقع في المستقبل . ومبدأ هذا النظام التقيد الطبيعي وهو ان يكون كل سابق متبوعاً بلا حقه في نفس الشروط ، فلا تظهر حادثة او يزول الا اذا ظهرت او زالت علتها . ما من علم الا يستند الى مبدأ التقيد في تأسيس قوانينه . فكما ان الفيزيك والكيمياء والفيسيولوجيا تستند الى مبدأ التقيد الطبيعي فكذلك لا يمكن تأسيس علم النفس الا اذا ارتكز على مبدأ التقيد النفسي (Déterminisme psychologique) والتقيد النفسي شبيه بالتقيد الطبيعي لانه يربط الحوادث النفسية بعضها ببعض على مثال ارتباط الحوادث الطبيعية فكما انه يمكن تحليل الافكار باسباب فيسيولوجية فكذلك يمكن ايضاحها ايضاً بعلة نفسية الا ان هذا الايضاح النفسي يختلف عن الايضاح المادي ، لان التقيد في العلوم الطبيعية يرجع الى مبدأ معادلة الفعل لرد الفعل ومساواة المعلول للعللة . اما في علم النفس فان المعلول لا يعادل العلة بل يزيد عليها شيئاً جديداً لان الشعور حركة ونمو لا بل حياة متزايدة فتجد في الاحساس ما لا تجده في المؤثر وفي الادراك ما لا تجده في الاحساس وفي التفكير ما لا تجد في الادراك فلا يمكن ايضاح الحادثة اللاحقة بالحادثة السابقة لان الحادثة اللاحقة تحتوي على عناصر جديدة منضمة الى العناصر القديمة فكأن هناك غاية تتبعها النفس بحركتها وكان الحياة النفسية كلها ابداع

وعلى ذلك فان التقيد النفسي شبيه بالتقيد الفيسيولوجي لان ظاهر حياة الجسد يدل على أن هنالك غاية متبعة فوظائف الامتصاص ودوران الدم والتوالد تؤدي الى حفظ الحياة وبقائها ونموها .

فالتقيد النفسي اذن هو تقيد غائي توضح فيه حوادث النفس بوظائفها

والوظائف تعاونها واتجاهها الى غاية واحدة .

- ١ - وجد بعض الفلاسفة هذا التقيد معارضاً للحرية فقالوا انه لا يمكن الجمع بين الحرية والتقيد في علم النفس فاذا قبلنا التقيد نفينا الحرية والعكس بالعكس .
- ٢ - قليل من التدقيق يظهر فساد هذا الرأي . وذلك ان التقيد النفسي لا يستلزم بطلان الحرية ولا تقتضي الحرية النفسية فقدان التقيد ، بل تقرر تقيد المعلوم بالعلة أي ارتباط الحوادث النفسية كلها بعلة كلية وهذه العلة الكلية هي ؟
الانثا . ان التقيد النفسي لا ينافي الحرية النسبية بل ينافي الحرية المطلقة ومفهوم الحرية المطلقة أو حرية الاختيار لا يتفق مع العلم .

٤ - القوانين النفسية

الحوادث النفسية خاضعة لنظام ومعنى ذلك أن لها قوانين ثابتة فما هي حقيقة هذه القوانين ؟ هل يمكن الوصول فيها الى يقين تام ، وهل تشابه القوانين الطبيعية في صحتها وأحكامها ؟
ما من عالم يشك اليوم في وجود القوانين النفسية فهناك قوانين العادة والهوى والاحساس والادراك والذاكرة وتداعي الأفكار وغيرها مما سنأتي على ذكره في هذا الكتاب .

ولنأت الآن بامثلة على ذلك :

من القوانين التي قررها (هوفدينغ) في ادراك العالم الخارجي القانون الاتي :
معرفة العالم الخارجي تعارف . ومعنى ذلك اننا لا ندرك الاشياء إلا بحسب الصور النفسية المكتسبة التي نطرحها عليها فكأن الاشياء مصبوعة بصور النفس
ومن القوانين النفسية أيضاً قانون (ريبو) في الذاكرة وهو أن النسيان يلحق أولاً الاسماء الخاصة فالاسماء العامة ثم يعم الأفعال .
ومنها القانون الاتي : الشاب يعيش في المستقبل ، أما الشيخ فيعيش في

الماضي (١) ومنها قوانين تداعي الافكار التي وضعها اريستو وغير ذلك مما سنأتي على ذكره في المباحث الالائية .

ان هذه القوانين النفسية ليست عامة وضرورية كلقوانين الطبيعية فلا تصلح للتنبؤ ولا للعمل . اننا لا نستطيع أن ننبئ بالعزيمة والتقرير عند معرفة الاسباب كما ننبئ بوقوع الخسوف وسقوط الناجس .
ويمكننا أن نمرؤ ذلك الى الالاسباب الالائية :

١ - ان القوانين النفسية تابعة لتحويلات مستقلة كالحرية والشخصية .
ولذلك كان التنبؤ بواسطتها صعباً لان عامل الحرية قد يبدل نتائج الاسباب ، فلا تصدر المعلومات ذاتها عن نفس العلل .
٢ - ان الحوادث النفسية الكثيرة اشتراكها واختلافها من الحوادث الطبيعية فما اسهل تعيين شروط سقوط الاجسام مثلاً اذا نسبت الى شروط التفكير . ان التفكير متعلق بكثير من العوامل الطبيعية كالاقليم والوراثة والبيئة ، والصحة وهو تابع ايضاً لعوامل نفسية عديدة كتداعي الافكار والتخيل والذاكرة والحساسية ولذلك كان تحليل هذه العوامل واكتشاف عناصرها البسيطة اصعب في علم النفس منه في علوم الطبيعة .

٣ - ان طبيعة الحوادث النفسية مختلفة عن طبيعة الحوادث المادية ولذلك كان انطباق التجريب عليها صعباً جداً فلا يوصل فيها الى قياس مباشر ولا تعين كقيمتها كما تعين كمية الشروط المادية ولا تنطبق الرياضيات عليها كما تنطبق على العلوم الطبيعية فلا يمكن التعبير عن قوانينها بمعادلات ولا قلبها الى توابع رياضية .

٤ - لا يمكن استنتاج القوانين النفسية بعضها من بعض لاختلافها وعدم

(١) - هنا القانون مشتق من قانون شالي (Chailaye) القائل : الطفل يعيش في الحاضر والمراهق يكتشف المستقبل ، والشاب يعيش في المستقبل اما الشيخ يعيش في الماضي . واقد طبق شالي ذلك على المروق البشرية فقال المروق الاسود يعيش في الحاضر والمروق الابيض يعيش في المستقبل اما المروق الاصفر فيعيش في الماضي . راجع مجلة باريس Revue de Paris ١٥ فبراير ١٩٢٤ مقال شالي في الاجيال والمروق وكذلك كتاب اللطول في علم النفس ليهوماس - مج ٢

تناسبها ما العلوم الطبيعية فانه يمكن الوصول فيها الى قوانين تسمى بالقوانين المشتقة لانها متناسبة . مثال ذلك انك تستنتج قوانين كبلر الثلاثة من قانون الجاذبية العامة .
تسمى قوانين كبلر مشتقة . ان علم النفس لا يحتوي على هذه القوانين المشتقة لانه لا يجمع هذه القوانين المختلفة تحت قانون عام فتبقى نوااميسه متفرقة لا توجد فيها ولا اتصال بين حثودها .

وبالرغم من هذا النقص فاننا لا نزال نعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لقوانين كغيرها من الحوادث الطبيعية الا انه لا يمكن الوصول فيها الان الى درجة عالية من الضبط حتى لقد قال ارسطو :

لا ينبغي لنا ان نطلب في جميع العلوم درجة واحدة من الضبط بل يجب ان نطلب التحقيق والضبط في كل نوع من الموضوعات بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج (١) فاذا صح انه يمكن الوصول الى الضبط التام في بعض مواضع العلم فانه لا ينبغي ان يتحتم الضبط في كل مؤلفات العقل بقدر سواء (٢) وبالنسبة للاشياء غير المعينة يجب ان يبقى القانون مثلها غير معين (٣)

١ - المصادر

1. Hannequin, Introduction à l'étude de la psychologie, ch. I et III
2. Stuart Mill, système de logique I, VI.
3. Ribot, Psychologie anglaise et psychologie allemande Contemporaines - Introductions.
4. De la méthode dans les sciences I, ch. sur la psychologie.
5. Binet, Introduction à la psychologie expérimentale.
6. Foucault, Cours de psychologie, tome I.
7. P. Guillaume, Psychologie.
8. Thomas, Cours de philosophie.
9. E. Baudin, Cours de psychologie.
10. G. Dumas, Traité de psychologie tome I, introduction par Lalande (bibliographie).
11. Cuvillier, Manuel de philosophie tome I, Psychologie.

(١) ارسطو، كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس (ك ١، ب ١، ف ١٧)

(٢) ارسطو، أيضاً (ك ١، ب ١، ف ١٥)

(٣) ارسطو أيضاً (ك ٥، ب ١٠، ف ٧)

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - التقيد في علم النفس
- ٢ - اشرح وناقش اعتراضات (كورنو - Cournot) على تاسيس البسيكولوجيا العلمية بحسب كتابه (Matérialisme, vitalisme, rationalisme)
- ٣ - ماهي طرائق علم النفس
- ٤ - ماهو التأمل الداخلي وما هي قيمته
- ٥ - ماهي قيمة التجريب في علم النفس
- ٦ - اشرح هذه العبارة : يختلف علم النفس عن عالم الاخلاق كما يختلف عالم النبات عن البستاني ، (ريبو)

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - هل يوجد تقيد في حوادث النفس وهل ينافي وجوده الحرية الانسانية
 - ٢ - هل يستطيع العالم النفسي ان يعرض عن الملاحظة الداخلية و يقتصر على مشاهدة سلوك الناس في مختلف الظروف التي يوجدون فيها
 - ٣ - هل يستطيع علم النفس ان يقتصر على الملاحظة الداخلية ؟ (بكالوريا - كرمون)
 - ٤ - ماهي قيمة القوانين النفسية . اوضح ذلك بامثلة (بكالوريا - ليل)
- ١٩٢٥ - ١٩٢٨
- ٥ - قابل الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية و اوضح ذلك بامثلة من عندك
 - ٦ - هل يختلف الباحث النفسي عن الباحث الطبيعي في السعي وراء الحقيقة .

الفصل الخامس

الشعور

١ - تعريف الشعور وصوره وصفاته

ما هو الشعور - الشعور هو الحدس الذي نطلع به على حالاتنا الداخلية (١).
كان (هامباتون) يقول : هو معرفة النفس بأفعالها وانفعالاتها . اذن فهو معرفة مباشرة ، لانه حدس نفسي يطلع الانسان به مباشرة على ما يجري في نفسه من العواطف ويدرك انغام حياته الداخلية من دون ان يحتاج في ذلك كله الى واسطة خارجية . ولنبحث الان في صور الشعور وصفاته :

١ - صور الشعور

للشعور صور عديدة اشدها خطورة الصورة العفوية (Spontanée)
والصورة التأملية (Réfléchie) وقد بينا في الفصل السابق (٢) اثر كل منهما في الملاحظة النفسية ولنذكر الان نسبة كل واحد منهما الى الآخر .
تظهر الحوادث النفسية في الشعور العفوي بثوبها الطبيعي المجرد من العمل الذهني ، فالخوف والغضب والاطلاعات الناشئة مباشرة عن الحواس والافعال الخالية من التفكير والتأمل هي من حوادث الشعور العفوي وهي حوادث متصلة لا وضوح فيها ، يشترك فيها الحيوانات والاطفال والانسان الابتدائي والانسان المتمدن .

ولكن اذا رجع الانسان الى نفسه ، وتأمل ما تنطوي عليه من المشاعر المهمة والراغب المشتبهة وانعم النظر فيها حتى تصبح صورها بيئة وحقائقها واضحة شبيهة

(١) راجع كتاب : Vocabulaire technique et critique de la

philosophie مادة الشعور Conscience

(٢) راجع ص ١٠٦ - ١١٠

بصور العالم الخارجي ؛ كان شعوره بهذا شعوراً تأملياً . فحب الحقيقة والمحاكات
والافكار وكل الحوادث الداخلية التي يصحبها انتباه ارادي هي من حوادث
الشعور التأملي .

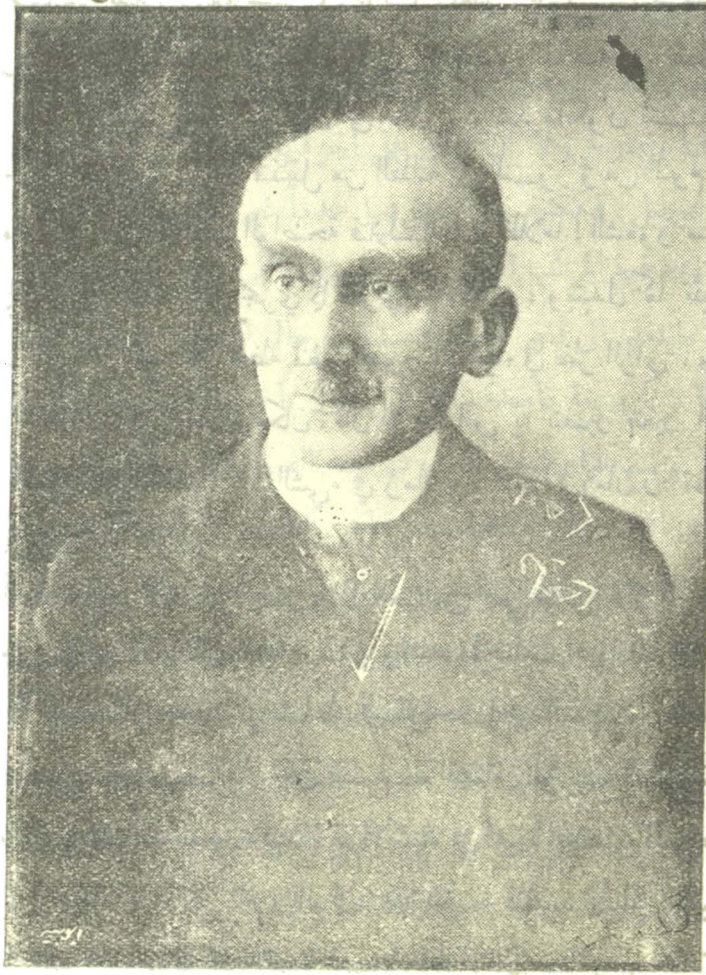
ولذلك كان الشعور العفوي بسيطاً والشعور التأملي مركباً لانه رجوع
ارادي الى النفس ، لا بل هو شعور الانسان بنفسه الشاعرة وهو يقتضي الشعور
العفوي لانه لو سمع نطقاً منه ، هذا ينطوي على الحاضر فقط وذلك ينطوي على الحاضر
والماضي معاً . فنسبته اليه كنسبة الاحساس الى الادراك . الشعور العفوي في
ادراك الحياة الداخلية كالا حسان في ادراك العالم الخارجي . فكما ان الادراك
يقتضي الاحساس فكذلك يقتضي الشعور التأملي الشعور العفوي .

ومن الغريب ان شدة الحوادث النفسية مضادة لوضوح الشعور التأملي
فكلما كانت اللذة خفيفة كان تأملها اوضح واين ، وكلما كان الالم شديداً كان
ادراكه مهماً مشتتاً . والسبب في ذلك ان شدة الانفعال تشوش النفس وتعكر
صفو الفكر .

ولذلك كان الشعور العفوي اثير نمواً من الشعور التأملي عند الاقوام
الابتدائية والاطفال لان حياتهم عرضة للاضطرابات الشديدة والانعطالات
المفاجئة ، فلا يستطيعون للتروي في احكامهم ولا التبصر في اعمالهم ولما ارتقى
الانسان من البداوة الى الحضارة كان حكمه على تهيجاته اشد واقوى ، فلا يغلب
على امره بل يكبح جماح نفسه ويرقف غضبه ويغلب شهواته ويهذب ذوقه بالترزية
واللبس والتأمل فتعدو افكاره مشقة لا يقرر عملاً الا بعد المشورة والتأمل .

ب - صفات الشعور

لعل الحياة النفسية لم توصف باحسن ما وصفها به (ويليام جيمس) و (هنري
برغسون) ولذلك فنحن ننقل هذه الصفات ونلخصها في الفقرات الآتية :



شكل (١٥) هنري برغسون [Henri Bergson]

ولد هنري برغسون في باريس سنة ١٨٥٩ : دخل الى دار المعلمين العالية وهو في الثانية والعشرين ثم درس الفلسفة سبع عشر سنة في المدارس الثانوية ثم عهد اليه بتدريس الفلسفة في دار المعلمين ثم في الكلية الفرنسية. وهو اليوم عضو في الجمع العلمي الفرنسي وفيلسوف العصر جدد علم ما بعد الطبيعة واسسه على التجربة الداخلية والحدس النفسي

١ - الشعور شبيه بسيل دائم الحركة (١) . - مثل الشعور الذي تتطوي عليه النفس كتل الغيوم الدائمة الحركة ، فهما حاول الانسان ان يحافظ على السكون فلن تثبت نفسه على حال واحدة ، بل تجدها في حركة دائمة ، لان بقاء الفكر

(١) كان ويليم جيمس يسمي هذا السيل بـجريان الفكر *courant de la pensée* او بـجريان الشعور وهو ما يسميه بالانكليزية *stream of thought*

على حال واحدة هو بطلان الفكر ووقوف النفس عن الحركة هو فقدان النفس . وكيف يستطيع الانسان ان يحصر انتباهه في نقطة واحدة ، وهو في كل لحظة يتبدل وينتقل من حال الى حال . ولشد ما يكون تبدل المشاعر المبهمة والاحوال المشتبهة سريعاً فننتقل من الظلمة الى النور ومن النوم الى اليقظة وما اسرع ما نخبو تلك المشاعر الواضحة فنترك القلب ظلاماً ! الشعور سيال متحرك لا يحافظ على صورة ثابتة ، بل يجري كما تجري مياه النهر ، ويتبدل كما تتبدل الغيوم التي تلعب بها الرياح ، في كل لحظة تتغير صور الاشياء في نظر الرائي ، وعلى فرض أن الشيء هو نفسه في كل زمان ومكان ، فان الاحساس به يتغير بتغير النفس ، فاذا كان ص هو الصورة التي يحدثها ذاك الشيء في زمان ن ، فانها في زمان ن تتقلب الى ص

قال ويليم جيمس : (١)

كثيراً ما تنتقل من احساس بصري الى احساس سمعي ومن حكم الى عزم ، ومن ذكرى الى امل ، ومن حب الى بغضاء . . . ولشد ما يختلف ادراكنا للاشياء بحسب ما نكون ايقاظاً او نعساً . جياًعاً او شباعاً ، في الراحة او في التعب . فيتبدل شعورنا بالاشياء بين عشية وضحاها . بين الصيف والشتاء ، او بين الطفولة والشباب والشيخوخة . . . وكثيراً ما نعجب لتبدل قيم الاشياء في اعيننا فندش اليوم من احكامنا في الامس ؛ ونرى الاشياء كل عام ، بالوان جديدة . فيغدو الخيالي حقيقياً والمهم تافهاً . ويخيل لنا ان احبابنا الذين لم نرغب في الحياة الا من اجلهم ؛ قد تبدلوا اليوم الى ظلال زائلة فكيف صارت هذه النساء ؛ وتلك النجوم والغابات والمياه قاتمة عادية بعد ان كانت الهية ساحرة وكيف اضمحل حسن تلك الغادات وخبث ذكرها بعد ان كانت تحرك في نفوسنا نسمات الانهاية ؛ اين ذهبت اسرار معاني (غوت) العميقة واين تلاشت قوة مآقرأناه من كلام (استوارت ميل) ان ما كان يفتننا ويحمسنا من قبل ليملنا اليوم ببرودته القاسية ، فنستثقل تغريد الطير ونجد نسيم الصبح محزنا والسما مظلمة » (٢)

(١) ويليم جيمس ، مختصر علم النفس ص ١٩٩ - ٢٠١

(٢) راجع (الامفرتر) للشاعر الفيلسوف (جوت) الالمانى : أعريب احمد حسن الزيات ص ٧٨ « ا » كذلك قضى الله ان يصبح ما كان مصدراً لسعادة المرء ورغائه علة لبؤسه وشقائه ليس عجيباً ان الشعور المتقد الذي كان يهل قلوبى بالطبيعة ويغير نفسي بالنعيم واللذة ويجعل كل ما يطيف بي جنة بهجة يعود نداباً بنيساً لا يخف وشبحاً مخيفاً لا يعيب »

ليست الحياة النفسية مركبة من اجزاء فردة ، ولا هي سلسلة منظمة من حالات جزئية ملتصق بعضها ببعض بغراء خارجي ، بل هي كتلة روحانية ، لا نستطيع ان تبين اطرافها بوضوح ولا ان نطلع على اجزائها ببيان . وقد تزداد هذه الحياة وضوحا بالتحليل ، فيكتشف الباحث فيها عدداً غير متناه من الالوان ، الا انها مشتبكة ، يتقدم فيها المركب الحسي على البسيط المجرد .

وهذا ما يدعو الى تغير الحياة النفسية من حال الى حال (١) ولولا تغيرها واختلافها لكانت مشاعرنا مهمة غامضة ، الا ان انتقال الحياة النفسية من حال الى حال يبعث على ازدياد وضوحها ، فنحن لا ندرك قيمة الصحة الا بعد المرض ، ولا نعرف طعم اللذة الا بعد الالم ، ولا تزد هينا محاسن الطبيعة الا اذا واقفت هوى من نفوسنا فكل مشاعرنا خاضعة لقانون النسبية ، ولو بقيت الاحساسات على نمط واحد لضعف الشعور بها ، لان الحركة شرط من شروط الحياة ، فبقاء الاحساس على حال واحد داع الى ثبوته وانقلابه الى عادة . والعادة بما سترى مخففة من الشعور .

وقد يبلغ بنا هذا التغير ان نظن ان الحالة التي نحن فيها هي واحدة الحالات فنقول مثلاً اننا لم نشعر من قبل بهذا الالم الذي نشعر به الان ولا يستطيع من حولنا من الناس ان يدرك حقيقة ما نشعر به (٢)

٢ - الشعور والشخصية . — ليست احوال الشعور مفارقة للشخصية بل هي جزء منها ، فالغائب والافكار ليست موجودة بذاتها لانها ملازمة للانا الشعاعية ، فاما ان تكون هذه الرغبة رغبتى واما ان تكون رغبة غيري ، ولكنها لا تعدو في كلا

(١) — قال باسكال « الزمان يشفى من الالام والمنازعات والضغائن لان الانسان يتغير ويقبل من حال الى حال فلا الجراح ولا المجرع يباقيين على حالتهما الاولى » الافكار ، طبعة برونشويك فقره — ٣١٢ . وقال جان جاك ، وسو : « ان اكثر الناس لمخالفون انفسهم فيبدلون من حال الى حال ويصبحون رجالاً متباينين تماماً » الاعتراف قسم ٢ — كتاب ١

(٢) آلام فرتر ، ص ١٤٣ : « اقول لنفسي احياناً : يا نفس انت واحدة النفوس في هذا الحظ ، واولئك هم الناس حولك تستطيعين ان تعديهم سعداء وهيات ان تجدي فيهم من شرب من نقيع الخنظل ما شربت . فاذا ما قرأت لهاعر من الشعراء الاقصدمين خيل الي اني انظر في قلبى ، واقرأ صحيفة لى ، فيهبج بي الوجد ويشد على الالم واقول : والهفتاه ، هل كان فيمن تقدمني من الناس من لمني من ارزاء الدهر وبأساء الحياة ما لقيت . »

الحالين ان تكون ذات صورة معروفة وحلية متصفة بصفات الشخصية الفاعلة . ولا تقتضي كل حالة شعورية معرفة تامة بالشخصية بل قد يسبق ادراك الشخصية البين شعور مبهم غامض لا فرق فيه بين الجسد والعالم الخارجي ولا بين الجسد والانا . ان عدم استقلال احوال الشعور عن الشخصية لا يدل على وجود ذلك متافيزيكية مفارقة للجسد ، بل ثبت ان احوال الشعور متصلة بعضها ببعض فتألف منها كل متسق الاجزاء . الم تر ان الرغائب متحدة مع غيرها من المشاعر والميول والتصورات والاعتقادات ، كأنها منصوغة بالوائ النفس او مصورة بحاراتها حتى لقد يخيل اليك انها تولد ذاتاً واحدة منسجمة الانقام متداخلة الاجزاء . ولو كانت الحالة الشعورية مفارقة لانا لكان العلم بها مستحيلاً فهي لا تعدو ان تكون حالي او حالتيك ، ولذلك كانت شخصية فلا يمكنني ان اشعر تماماً بما تشعر به انت فقد تولد نغمة واحدة الف احساس مختلف اذا سمعها الف شخص . فكما ان علماء الطبيعة يقررون عدم تداخل المادة . فكذلك علماء النفس يقولون بعدم تداخل الشعور .

٣ - الشعور هو اصطفاؤه (١) . - ان فاعلية النفس محدودة ، ولذلك كان شعورها بكل ما يحيط بها غير ممكن . فتراها تصطفي ما هو موافق لاحوالها وهمل الاشياء الاخرى . هب جماعة من الناس زاروا بلداً واحداً فان كل واحد منهم يختلف عن الاخر بالاشياء التي انتبه اليها والذكريات التي حفظها . وكذلك الماشي في الطريق ، فانه لا يشعر بجميع الاشياء التي يمر بها . فالنفس تصطفي في كل وقت ، تصطفي في الاحساس والادراك والذاكر وتداغي الافكار ، تصطفي في اليقظة وتصطفي في النوم ، فتدرك من كل شيء صفة بارزة وتقتصر في الإشارة اليه على هذه الصفة البارزة . ولقد سمي العلماء هذه الحداثة بضيق ساحة الشعور « *Etroitesse du champs de la Conscience* »

[١] فضلاً كلمة اصطفاؤه (selection) على كلمة انتخاب لان في معنى الانتخاب التباساً يدعو الى الظن ان في كل فاعلية شعورية ارادة وهذا خطأ ظاهر كما رايت لابن الشعور نوعان عفوي وارادي . ولا اثر للارادة في الشعور العفوي . راجع دumas المطول في علم النفس

وليس حادثة الاصطفاء هذه خاصة بالشعور وحده بل هي حادثة عامة ، تجدها في العالم المادي ايضاً . فتحشق الاجسام الكيومية بعضها بعضاً ، ويمتص النبات من التراب بعض المواد الغذائية دون غيرها وتصطفى آلة الاسلكتي بعض الامواج المعينة ، ولذلك كانت حواس الانسان ايضاً لا تشعر بجميع الموجات الحسية ، فالتين لا ترى كل موجات النور فلا تشعر بما فوق الاحمر وما تحت البنفسجي ، والاذن لا تسمع كل موجات الهواء ، بل تهمل السريع والبطي منها ، ففي الطبيعة إذن كثير من القوى التي نجعلها لان حواسنا لم تطلعنا عليها . حتى لقد قال (غوستاف لوبون) ان العلماء استعملوا الانابيب (كروكس) مدة خمس وعشرين سنة من غير ان يطلعوا على اشعة رونتجن الموجودة فيها . وقوة الكهرباء موجودة في الطبيعة منذ القدم ، ولكن الناس لم يطلعوا عليها الا حديثاً .

والمرء لا يشعر الا بما له علاقة بمنفعته . فاذا اردت ان تطلع على خلق رجل فانظر الى الاشياء التي ينبت اليها والى الاشياء التي يهملها . لان اختيار الرجل دليل على عقله . وكثيرة ذهنا فيها عن الاشياء التي تحيط بنا لاهتمامنا ببعض الذكريات وانصرافنا الى بعض الاحلام . فالنفس لا تشعر الا بما تهتم به وتصطفيه فكأنما يبني الانسان لنفسه بناء خاصاً فلا يسكن الا حيث يشاء .

٢ - طبيعة الشعور

ماهي حقيقة الشعور؟ هل هو قوة مفارقة للحوادث النفسية ام هل هو صورة ملازمة لها؟

لا نريد في هذا المطلب ان نعود الى البحث في منشأ الشعور فقد ناقشنا سابقاً . مذهب الاينيين ونظرية الشعور الملحق والنظرية السلوكية وغيرها . وانما نريد الآن ان نبين طبيعة الشعور من الوجهة النفسية فقط .

١ - هل الشعور مستقل عن الحوادث النفسية

ليس الشعور قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو هي ، فانا انما وافكر وارغب واريد واشعر في الوقت نفسه هذا الالم والتفكير وتلك الرغبة والارادة .

حتى لقد قال (ستوارت ميل): «ليس الشعور والاحساس شيئين مختلفين بل هما اسمان لشيء واحد، فإذا استعملت كلمة شعور عوضاً عن كلمة احساس لم ازد على كلمة احساس شيئاً، وكذلك اذا فكرت او شعرت اني افكر، فان الامر ينشئ شيئاً واحداً، من ذا الذي يستطيع ان يتصور شعوراً خالياً من كل حادثة نفسية او نفساً لا اثر فيها للتميز والتفكير والارادة؟

لقد زعم (الايكوسيون) ان الشعور قوة مفارقة للحوادث النفسية فقال — (رويه كوللارد) (١): «ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا وخاوفنا وكل احساساتنا وافعلنا وافكارنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ» (٢) ولكن كيف يختلف الرأي عن المربي، انهما اذا اختلفا في ادراك العالم الخارجي لم يختلفا في الشعور. فلا فرق بين حدوث الرغبة والشعور بها. ولو كان الامر على عكس ذلك، اي لو كان الشعور مفارقاً للحوادث النفسية لما انفصل ابدأ، ولكانت العين التي ترى مختلفة عن الشيء المرئي. فقد قال اريستو منذ القدم: اذا قلنا بوجود حاسة ثانية نحس بها الاولى لزم من ذلك اما الذهاب الى اللانهاية او الوصول الى حاسة تدرك نفسها بنفسها. فلماذا لا نقول بوجود هذه الحاسة في الحاسة الاولى، (٣).

ينتج من ذلك ان الشعور ملازم للحوادث النفسية وانه صورة من صورها وصفة من صفاتها، ولولاه لما امكن الاطلاع على ما في النفس.

وقد قال (داويد هوم) ايضاً: «اما انا فاني كلما دخلت الى اعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد او غيره كادراك الحرارة والبرودة، والنور والظلمة، والحب والبغضاء والالام واللذة فلا استطيع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك

(١) رويه كوللارد (Royer-Collard) - فيلسوف وخطيب سياسي ولد في (صومبوى) Sompuis من اعمال ولاية (المارن) في فرنسا سنة ١٧٦٢ وتوفي سنة ١٨٤٥ وهو من المدرسة الانتقائية الفرنسية. ادخل الى فرنسا فاسفة الايكوسيون

(٢) رويه كوللارد، راجع: Fragments publiés par Jouffroy 4e vol. : de Reid P. 423.

(٣) الفريد فويه - Fouillée، راجع: L'évolutionnisme des idées

ولا يستطيع ان يشاهد فيها شيئاً غير الادراك (١).

ولو كان الشعور كما زعم الايكوسيون قوة مستقلة عن الحوادث النفسية لا يمكن بقاء هذه الحوادث بمد زوال الشعور بها أفينقطع جريان النهر اذا ذهب المشاهد من الشاطئ - ام هل تنعدم هذه السهول السندية اذا اغاقت نافذتي ؟

ان عدم ادراك الشيء لا يدل على فقدانه فهل يمكن تشبيه الحدسيات النفسية بالحدسيات الحسية الخارجية وهل توجد الحوادث النفسية من دون الشعور ؟ ذلك ما سنعالجه عند البحث في نظرية اللاشعور .

ب- نظرية الشعور للحدسية

يرجع القول بهذه النظرية الى (ديكارت) لانه يعتقد ان النفس لا تنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها والشعور حدس لا بل هو صورة الحوادث النفسية وبها نحن نأخص هذه النظرية بالفقرات الآتية :

١ - الشعور حدس . - الحدس معرفة ابتدائية مباشرة وهو مطلق صادق الحكم لا يخفى . ولذلك كان الشعور ايضاً موصوفاً بهذه الصفات .

الشعور معرفة مباشرة . - وهذا يفصل الشعور عن الادراك ، لان لكل ادراك يقتضي تمييزاً في ذهن عما هو خارج الذهن . فيفصل الرائي عن المرئي ثم يصل بينهما بالتصور ولذلك كان الادراك معرفة غير مباشرة مثل ادراك البيت مفهوماً لا يلم الا بالتصور المنبعث من الحس ، اما البيت فيبقى خارج الذهن فالادراك المعقول ولا يوجد معقولاً في الحس بل في الشعور ، فاشعر مباشرة بادراك كما اشعر بارادتي ورغبتني وجزني ، فلا فرق اذن بين الرائي والمرئي في الشعور العفوي لان النفس تطلع على احوالها مباشرة .

الشعور مطلق . - وهو على عكس الادراك ، لان الادراك نسبي ، فلنا بلا ادراك

(١) داويد هوم - David Hume ، راجع كتاب الطبيعة البشرية (Traité de la

nature humaine) ترجمه رينوفيه وبيرونه ص ٣٣٠

البيت بذاته ، بل ادركه بالنسبة الى احساسني . فادراك الشيء الخارجي تابع لحالة الشخص المدرك فلا يدرك منه الا ما يصل اليه عن طريق الحواس ، فالمرئي متعلق بالرائي والمعروف بالعارف ، اما الشعور فلا واسطة بينه وبين حوادث النفس ، ولذلك كان حدساً مطلقاً لا فرق فيه بين الرائي والمرئي ، فاذا شعرت بعاطفة مثلاً كان شعوري بها مطلقاً فاشعر بها كما هي لا كما تصورها لي حواسي .

الشعور لا يخطئ — ذلك لانه حدس مباشر لا واسطة بينه وبين حديساته فكيف نشك فيه ولا وسيط يكذب عليه . ان الرائي لا يشك في شهادة الشعور كما هو بل يشك في مطابقة الادراك لحقيقة الاشياء المدركة . فقد اشك في وجود العالم الخارجي واشك في العلم ولكنني لا استطيع ان اشك في شعوري . لان العالم الخارجي قد يكون غير موجود ، اما انا فوجود لانني افكر واشعر . ولذلك كانت آلام المريض الخيالي حقيقة بالنسبة الى شعوره لانها نفسية ولا اعتراض على حقيقة ما تشعر به النفس .

٢ - - الشعور صورة الحوادث النفسية — ليس الشعور كما زعم (الايكوسيون) (الانتقائيون) قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو صورة اساسية كلية تنطوي تحتها حوادث النفس . فهو من الحوادث النفسية بمنزلة الصورة من المادة . فكما انه لا فرق في النفس بين الرائي والمرئي فكذلك لا فرق بين الشعور وحوادثه . فجوهر الشعور العقوي لا يختلف عن اعراضه ، فهو يظهر بظهورها ويختفي باختفائها وهو مسائر لها في الشدة والمدة . فاذا كانت حوادث النفس قوية كان الشعور بها قوياً ، واذا كانت ضئيلة كان هو ضئيلاً ايضاً وما الشعور بالعدم الا عدم الشعور وفقدان الشعور بالحوادث النفسية دليل على زوالها . فكما انه لا وجود لمادة بدون صورة فكذلك لا وجود لحادثة نفسية بدون شعور فلا فرق اذن بين الحياة النفسية والشعور بل هما مترادفان ووجود اللاشعور او العقل الباطن محال .

تلك هي النظرية التي عمت الفلسفة بعد (ديكارت) الا ان تقدم مباحث علم

النفس ادى الى تغييرها واول فيلسوف ناقش هذه النظرية هو (ليبنيز) فقرر وجود الادراكات الصغيرة (١) (Petites perceptions) وفرقها عن الادراكات الواضحة واضطر علماء النفس الى القول بحياة باطنة ولبحث الآن في درجات الشعور كشميد للدخول في بحث اللاشعور .

٣ - ٠ درجات الشعور .

أن النور المنشق من الشعور يختلف في كل لحظة فتارة يكون واضحاً وإخرى يكون مظلماً ، الا ترى ان مشاعرك تستيقظ في الانتباه الشديد وتختفي في حالة الذهول كأنما الانتباه نور والذهول ظلمة فلا تنتقل من حالة الى أخرى الا بعد ان تمر بجميع الاحوال المتوسطة ، كذلك نور الفجر لا يبدد الدجى فجأة ولا يستولي ظلام الليل الحالك على الارض الا بالتدريج . وقد سمي (ليبنيز) هذا القانون بقانون الاتصال الطبيعي . فالطفرة محال والانتقال الفجائي من ضد الى آخر مخالف للعقل . فلا يمكن ان نهبط درجة الحرارة من ١٠٠ الى ٥٠ الا اذا مرت بجميع الدرجات المتوسطة ، وكذلك ليس في الامكان ان تنتقل من ادراك ضعيف الى ادراك شديد الا بالتدريج لان كل ادراك شديد هو مجموع ادراكات صغيرة فمن العواطف ماهو شديد ومنها ماهو ضعيف ومن الافكار ماهو واضح ومنها ماهو غامض يكاد ان يخبو نوره ، حتى لقد شبه العلماء هذا الشعور باشعة النور المنعكسة على سطح مظلم ، فهناك مركز واضح واطراف غامضة ، وهاهنا ظل وشبه ظل ونور . كلما قرب الشيء من مركز الشعور المنير ازداد وضوحه ، وكلما ابتعد عنه خف نوره حتى اذا انتقل الى الظل صار ظلاماً قاتماً .

ولذلك قال أحد علماء النفس : ان للشعور طبقات مختلفة فبينما انا افكر في

(١) ليبنيز - راجع كتاب التجارب الجديدة في العقل البشري (Nouveaux essais sur)

حل مسألة اجبني اسمع دقائق الساعة وإرى حولي كثيراً من الأشياء المألوفة كمنفذتي
ونوافتي فأكاد لا أشعر بها كأنما أنا في حلم... ولا يدرك بواعث الريح والاعجاب
والإنانية التي تفسد خالص نوايانا إلا النفوس الطيبة (١) ، لأن هذه الأشياء لا توجد
إلا في الطبقة الثانية من الشعور كأنما هي في ظل فلا يطالع عليها إلا كل صانع النفس
دقيق الاحساس .

وعلى ذلك فإن وراء الطبقة المنيرة من الشعور طبقة ثانية مظلمة فما هي حدود
الشعور ؟ هل تخبو المشاعر وتزول آثارها من النفس عند افولها أم هل يبقى منها
في ظلمة الأماكن أثر ؟ أين توجد هذه الحياة الباطنة ، وكيف تتصل بحياة النفس
الظاهرة ؟ ذلك ما سنعالجه في بحث اللا شعور .



(١) (روه) و (ديفولت دالون) - علم النفس وآثاره في الاخلاق والتربية - فصل ٢ ، ص .

١٥-١٦ من الطبعة المباشرة : Raub et Revault D'Allanmes, Psychologie appliquée à la morale et l'éducation, Hachette, Paris.

الفصل السادس عشر

الشعور

١ - هل يشمل الشعور جميع الحوادث النفسية

يظن الانسان الاول، ومنه ان كل حادثة نفسية شعورية وانه لا فرق بين الشعور والافس ولكننا سنثبت في هذا الفصل ان وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة ثانية خفية، فزب هوى خفي مزق احشائنا من دون ان نشعر به، ورب المداخلي لم نعرف له سبباً، أفتعرف الانسان كل ما تنطوي عليه نفسه من الحوادث الباطنة وهل يدوي لماذا احب هذا وكره ذلك، ان في نفوسنا نزعات خفية لا نشعر بها الا عند اشتدادها وظهورها فكان الشعور لا يشمل جمع الحوادث النفسية ولغله ليس الا برهة قصيرة من حياة النفس (١)

فقد كان افلاطون يقول ان النفس البشرية هي شقيقة المثل وهي عالمة بكل شيء قبل اتصالها بالجسد وقد اورد في كتبه (المنون) امطورة للتفكير ليلا على ان النفس لا تكذب علمها من التجربة بل تذكر علمها السابق فالانسان يعلم مبادئ الهندسة بالقوة قبل ان يتعلمها بالفعل فكان علمه بها باطنياً وطريقه سقراط في ذلك معروفة، والفلاسفة المقلدون يعتقدون ان النفس ليست صحيفة بيضاء (Table Rose) فكانها منطوية على مبادئ فطرية لا يشعر بها الانسان الا بعد التفكير والتأمل .

لم تخف هذه الفاعلية اللاشعورية على الفلاسفة فقد ذكرها (لينيز) في تجاربه (٢) و اشار اليها ديكارت بالرغم من اعتقاده ان النفس لا تنقطع عن التفكير والشعور، لانه قال بوجود فكر عفوي (Pensée spontanée) لا يترك اثرأ واضحاً في النفس كفكر الطفلي وفكر الرجل الغارق في سبات عميق، وفكر تأملي

[١] راجع دوماس، المطول في علم النفس ص - ٤٨٧

[٢] لينيز: التجارب الجديدة في العقل البشري ص - ١٤ من المقدمة

(Pensée réfléchie) تحفظ فيه النفس ذكرياتها (١)

رأي لينيز . — غير ان لينيز اكمل هذه الفكرة التي جاء بها ديكارت وادخل في علم النفس فكرة اللانهاية الصغرى لما ادخلها من قبل في العلوم الرياضية . يقول لينيز : « ان هنالك الف إشارة تثبت لنا انه يوجد فينا عند كل لحظة عدد لا نهاية له من الادراكات التي لا تأمل فيها ولا تظر (٢) ، فيحدث في النفس تغيرات لا نطلع عليها ، اما لانها صغيرة جداً واما لانها كثيرة ، فاذا اتحدت وامتزج بعضها ببعض ادركنا مجموعها بصورة مبهمه » وهكذا فان العادة تجعلنا لانهم بصوت الطاحونة او صوت الشلال إذا أقننا بقربيها بعض الزمن ، فنذهل عن هذا الصوت لانه اصبح غير مؤثر فينا بل لان الآثار التي ولدتها اصبحت بتكررها غير قوية . فلم تعد النفس شاعرة بها . على ان النفس تدرك هذه الآثار الجزئية من غير ان تراها وتتأملها . مثال ذلك انك تسمع ضجة امواج البحر مجتمعة ولا تسمع منها شيئاً اذا جاءت منفردة الموجة إثر الأخرى من غير ان تتحد اصواتها ، فهل هذه الامواج الصغيرة عديمة الصوت ؟ كلا لانك تدرك صوت الموجة الصغيرة وان كنت لا تسمعه . ولولا هذا الإدراك الجزئي لصوت كل موجة صغيرة لما سمعت ضجة الامواج مجتمعة . وكيف تسمع صوت الضجة الكبرى اذا كنت لم تدرك صوت كل جزء منها على حدة لان الضجة الكلية ناشئة عن صوت الا، واج الجزئية ، فاذا كان صوت المواجهة الجزئية صفراً كان صوت المجموع صفراً ايضاً .

وكذلك الحرج فان الانسان يراه عن بعد بكامله ولكنه لا يرى خضرة كل ورقة منفردة مع ان هذه الخضرة الكلية لم تتولد الا من هذه الخضرة الجزئية .

وما يدل ذلك على نجاح هذه النظرية التي جاء بها لينيز ، كثرة عدد الفلاسفة الذين ابتغوها وقالوا بها مثل شوبنهاور وهارتمان وهربارت وهاميلتون وتين ، إذ قرروا

(١) ديكارت ، رسائل ديكارت الى [ارمان] طبعة ادم واثارى ، مجلد (٥) ، ص ٢١٩

(٢) لينيز . — مقدمة الجاربيس — ١٤

ان وراء الحياة الشاعرة حياة ثانية لاشعورية، الا ان ادلتهم عقلية محضة ومنافساتهم جدلية، ولنفحص الآن بعض هذه الادلة :

١ - الدليل للعقلي .

يظن (هاميلتون) (١) و (تين) انه يمكن البرهان على الحياة اللاشعورية بطريقة عقلية مجردة . والبك بعض كلام (تين)

هب وترأ اهتز امامك من ١ الى ١٢ مرة في الثانية . فاذا لم يبلغ عدد الاهتزاز ١٢ لم تسمع له صوتاً . فالاذن لا تسمع اذ صوت ١.١ موجة بل صوت ١.٢ موجة مجتمعة . والفرق بين الحالتين موجة واحدة . فلو كانت هذه الموجة بدون اثر لما اختلفت نتيجة ال ١.١ موجة عن نتيجة ال ١.٢ . فما هو السبب في ذلك ؟ نحن نعلم ان كل قسم من العلة يحدث بالضرورة قسماً من المعلوم ؛ ولذلك فان الاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١.٢ موجة ينقسم الى احساسات جزئية حادثة من تأثير الامواج المنفردة . فكل موجة تترك اذن في النفس اثراً ، ولولا ذلك لما احست الاذن بالصوت الكلي . فالاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١.٢ موجة مركب من ١.٢ قسماً كل واحد منها لاشعوري (٢)

مناقشة هذا الدليل . — اذا فحصنا هذا الدليل وجدناه مستمداً من رأي (لينيز) في الادراكات الصغرى . ومن السهل ان نجد فيه وفي رأي (لينيز) باباً للانتقاد . يرتكز هذا الدليل على القاعدة الآتية : كل تبدل عضوي مصحوب بتبدل نفسي ، ولذلك فانه اذا اهتز الوتر ١.٢ مرة ولد في النفس ١.٢ ادراكاً لاشعورياً . لاشك في ان اهتزاز الوتر ١.٢ مرة يحدث احساساً سمعياً كما جاء في المثال . ولكن حدوث هذا الاحساس السمعي متوقف على انضمام آثار الامواج بعضها الى بعض ولولا ذلك لما تحرك العصب السمعي . اضف الى ذلك ان للاحاساس السمعي حـدأ

(١) هو (ويليم هاميلتون) William Hamilton (١٧٨٨ - ١٨٥٦) (ولد في غلاسكو)

الف كتاب : الاجزاء الفلسفية Fragments de Philosophie واتبع (ريد) و (كنت) . له في المتعلق بحث في كية التحمول وفي ما بعد الطبيعة قول في استحالته تصور المطلق راجع

فلسفته في تاريخ الفلسفة الحديثة لموفديغ مجلد ٢ ص ٤٠٢ - ٤٠٩

(٢) — تين ، كتاب العقل مجلد ١ ص ١٨٨

اكبر وحداً اصغر فاذا خرج عدد الامواج عن هذين الحدين لم تسمع الاذن لها
اثراً . فاذا كان الحد الاصغر لتولد الاحساس السمعي ١٢ موجة كانت الـ ١١ موجة
عديمة الاثر فلا يتولد منها احساس ابداً

واذا تعمقنا في المناقشة وجدنا رأي (لينينز) مرتكزاً على المبدأ الآتي
كل جزء من العلة يحدث جزء من المفعول بجانساً للمفعول كله وقد بين (استوارت
ميل) ان هذا المبدأ لا ينطبق على التجربة . ولنوضح ذلك بمثال :

لنفرض ان خيطاً ينقطع اذا علق به قطعة من المعدن تزن ١٠٠ غرام فهل ينقطع
اذا علق به ١٠ غ ؟ نعم ان وزن ١٠ غ يحدث في الخيط أثراً ما فيوتره ويهيئ
انقطاعه ولكن هذا الاثر الجزئي ليس بجانساً للمفعول الكلي ، لان اشتداد الوتر
شيء وانقطاعه شيء آخر . وليس يمكنك ان تقول ان التوتر الحادث من عشر العلة
معادل لعشر المفعول الكلي و بجانس له . فكما انه لا يمكن ان يكون انقطاع الوتر مؤلفاً
من عشرة اجزاء متجانسة فكذلك لا يمكن تقسيم الاحساس الى عناصر جزئية
متجانسة ، لان الاحساس ليس مركباً . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن
نظرية (تين) و (سبنسر) في وحدة تركيب النفس ولو صح دليل (لينينز)
لاثبت لنا عكس ما نبتغي لانه يقتضي ان يكون المفعول الجزئي شعورياً كالمفعول الكلي
لجانسته له فالاذن تشعر اذن بصوت الموجة الصغيرة كما تحس بصوت الامواج
المجتمعة وهذا مخالف للتجربة .

فانت ترى ان هذه المناقشات العقلية لاتوصل الى يقين تام ولا تمنع الاعتراض
بل تثبت ان وجود الحياة اللاشعورية امر احتمالي فقط

٢ - الاعتراض على نظرية اللاشعور

ولنناقش الان بعض الاعتراضات المنطقية التي اقامها الفلاسفة ضد نظرية الاشعور

١ - الاعتراض الاول . - ان وجود حوادث (نفسية لاشعورية) محال
لا بل متناقض . لان الشعور حقيقة النفس فيمتنع وجود احدهما دون الاخر . فديكون
للحياة اللاشعورية معنى من الوجهة الفيسيولوجية فلا يمتنع وجود فيسيولوجي لاشعوري
اما من الوجهة النفسية فلا يعقل وجوده لانك لاتستطيع ان تتصور عقلاً لا يعقل
او نفساً لاتشعر .

لا قيمة لهذا الاعتراض الا بالنسبة للذين لم يألفوا البحث في الحياة الاشعورية لان هذه النظرية الجديدة تنافي كل ماتعودوه . ومثل علم النفس في ذلك كمثل العلوم الأخرى . افلا يختلط الامر على المبتدي في حساب الانهايات ، وهل سلمت نظرية الجاذبية العامة عند تولدها من الاعتراض . لا يهدم الاعتراض النظرية الا اذا كانت واهية ، ولا يتقدم العلم الا اذا ارتكز على الفرض ، والناس يستغربون كل جديد ، فلا تعجب لنظرية الاشعور اذا بدت متناقضة .

ولعل هذا التناقض لم ينشأ الا عن توحيدنا النفس والشعور واعتقادنا ان الشعور يشمل جميع الحوادث النفسية . لقد تعودنا الاطلاع على الحوادث النفسية بواسطة الشعور فقط . ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون الشعور هو حقيقة النفس . اذا كانت كل شعور نفسياً فليس كل نفسي شعورياً . وكيف يمكن تعريف النفس بالشعور وهي اوسع منه ، فاذا عدلنا عن المطابقة بين النفس والشعور زال التناقض من هذه النظرية .

٢ - الاعتراض الثاني . — اذا سلطنا بخلو نظرية الاشعور من التناقض لم نسلم تماماً من الاعتراض . اذ يقال كيف يمكن ادراك الاشعور ومعرفته . فاما ان يكون الاشعور نفسياً واما ان يكون غير نفسي . فاذا كان نفسياً لم يدرك بالمشاهدة الخارجية ، وهو لا يدرك ايضاً بالمشاهدة الداخلية لان آلة هذا الادراك الشعور فالحوادث الاشعورية لا تدرك بالمشاهدة الداخلية ولا بالمشاهدة الخارجية فهي اذن كأنها غير موجودة

ان هذا الاعتراض لا ينقض نظرية الاشعور ، لان وجود الشيء لا يقتضي دائماً مشاهدته باحدى الصور المعلومة . فالعقل يقرر وجود كثير من الاشياء التي لا نستطيع مشاهدتها فنستدل على وجودها بآثارها ، ونفرض وراء المعلول علة نوضحه بها . نحن لانرى الا وجهها واحداً من القمر ، فأني فلنكي يتردد في اثبات وجه آخر له . نحن لانرى موجة من امواج الاثير ، ولكن الطبيعي يقرر وجودها ويقيس سمعها ويبين جهاتها . انا لا ادرك مباشرة الا حياتي النفسية ، ولا اطلع على حياة الآخرين الا بآثارها . فاني عالم نفسي لا بل اي رجل عاقل يشك في وجود

حياة نفسية عند الآخرين . فلماذا يقرر الفيلسوف وجود اشياء لم يرها بمنظاره ؟ ذلك لان له في حسابه المتيقن غنى عن المشاهدة الحسية . لولا حاجة الطيبين الى تحليل بعض الحوادث الطبيعية كالتداخل والاستقطاب وانتقال النور لما فرضوا نظرية الاثير ، ونحن لولا اضطرارنا الى تحليل الحوادث النفسية لما فرضنا وجود الاشعور . فنظرية الاشعور نظرية نافعة ، وهي في علم النفس اكثر نفعاً من فرضية الاثير في علم الطبيعة

وخلاصة ما تقدم ان العقل لا يمنع وجود حياة لاشعورية . فالشعور لا يشمل جميع الحوادث النفسية وقد اثبتنا بمناقشة الاعتراضات السابقة امكان الاشعور . وسنسوق الان للقارى بعض الادلة التجريبية التي تقلب امكان الاشعور الى ضرورة واحتماله الى يقين .

٢ - بعض الادلة التجريبية

لقد جمع علماء النفس ادلة كثيرة لاثبات الاشعور فيها ما هو طبيعي ومنها ما هو مرضي . وسنبحث الآن في كل من هذين القسمين :

١ - الحوادث الطبيعية

لنعمل بعض الامثلة التي جاء بها (دوهارتمان) (١) لانه يمكن ايضاحها باسباب فيسيولوجية . فقد اثبت هذا الفيلسوف احكاماً لاشعورية في الادراك البصري فزعم ان هذه الاحكام لاشعورية تقلب خيال الطبقة الشبكية الى خيال واحد ، وترينا الخيال المعدوس قائماً وتظهر لنا تتوء الاشياء . وقد بالغ (دوهارتمان) في النتائج الفلسفية التي استنبطها من هذه الامثلة فبعث ذلك (وندت) و (هولتز) على استبدال التعليل النفسي بتعليل فيسيولوجي .

ولنعمل ايضاً مثالا آخر جاء به (لينيز) فقد ذكر ان النفس تستعذب الازان الموسيقية لانها تعد امواج الصوت بصورة لاشعورية فتعجب لبساطة نسبها العديدة واتساقها .

(١) هو (روبر دوهارتمان) Robert de Hartmann الفيلسوف الالماني المشهور

ولد في برلين سنة ١٨٤٣ ولحق كتاب فلسفة الاشعور سنة ١٨٦٩

ولنذكر الآن بعض الامثلة الحقيقية الدالة على الاشعور :

١ - الاشعور في الحياة الانفعالية

رأيت عند البحث في درجات الشعور ان للشعور طبقات مختلفة (١) فمنها ما هو منير ومنها ما هو مظلم . فاذا كانت الحالة النفسية في القسم المنير كانت واضحة بينة وان ابتعدت عنه تضائل نورها ، حتى اذا قطعت حدود الشعور صارت مظلمة قائمة . ولهذا الحالات الغامضة اثر في النفس لا يقل عملاً عن اثر الحالات البينة . وكثيراً ما نعجز عن ايضاح الاحوال النفسية بدونها . اذا انطفأ نور المصباح واطلمت غرقى زال احساسى بالاشياء التي امامي ، ولكن زوال الاحساس بها لا يدل على فقدانها . ولذلك فان زوال الشعور باحوال النفس لا يدل على عدمها . بل الحالة النفسية التي خرجت من ساحة الشعور باقية وراء الحدود ، تؤثر في حياتنا الشاعرة وتعمل في ميولنا الغامضة وعطفنا ونفورنا ونهي نخيرة الاختراع فكأنها قوة ادخار تبعث على انبجاس النور

١ - الاشعور في مبدأ الحياة النفسية . - ان في مبدأ الحياة النفسية دليلاً على تأثير الاشعور ، لان الطفل لا يفرق في هذا الدور بين الانا والانا ولا يميز شخصيته عن الاحساس ، ولا تتعدى الاشياء في وجودها الحقيقي الاحساس الدال عليها ، فلا فرق بين الموجود و احساسه ، كأن هناك وحدة نفسية بين الشخص والشيء . وقد سمي (مين دويران) هذه الحالة بالحالة الانفعالية المحضة (Affectivité pure) او حالة الانفعال البسيط (Affection simple) وهي حال جميع الذين لم يتوصلوا الى الشعور التام بشخصيتهم ولم يستطيعوا ان يعارضوا تأثير العالم الخارجي فيهم . واحسن تصوير لهذه الحال قولهم انها حال ركود وخمود وخدر يزول منها التأثير عقب حدوثه من غير ان يتحد مع غيره ويندمج في شخصية تامة متماسكة ، وهذه الحال شبيهة بحال الشعور السريع المصحوب بالنسيان فهي اذن حال لا شعورية .

ليست هذه الحالة خاصة بالأطفال بل قد يصاب بها الراشد ايضاً في الاحلام والاضغاث الشديدة

وقع (روسو) مرة على رأسه، فاعغمي عليه فقال يصف حاله:

« عدت الى نفسي فوجدتني في تلك اللحظة في حال من الذرابة في درجة لا بد لي من وصفها هنا. اخذ الليل يدنو مني، فابصرت السماء وبعض النجوم وقليلاً من الحضرة، فكان هذا الاحساس الاول غريباً ولم اكن ادرك نفسي الا من تلك الناحية، فكنت في تلك اللحظة كمن ولد من جديد، وكان يظهر لي اني املاً بوجودي الخفيف كل الاشياء التي رايتها، فكنت بكليتي منصرفاً الى هذه اللحظة الحاضرة فلم اتذكر شيئاً مما حدث معي، واضعت صورة شخصي البينة، فلم اعلم ما انا ولا ابن انا ولم اشعر بالم وخوف ولا بقلق، وكان دمي يجري امامي كما يجري ماء الجدول فلم يخطر لي ابدأ انه دمي »

ولهذا الدور تأثير كبير في حياتنا النفسية حتى لقد بين (مين دويران) ان لهذه الانفعالات البسيطة تأثيراً كبيراً في تكون الانا (١) فتحفظها النفس في اللا شعور وتنسج منها ^{حسوس} الميول. يخال الانسان انه نسيها وهي باقية وراء الستار تعمل في سلوكه وتكيف ميوله الطبيعية ومخاوفه الغريزية ونزعاته التي لا يمكن ايضاحها بالتجربة والعادة المكتسبة.

٢ - اللا شعور في منشأ العواطف والاهواء . - كثيراً ما تولد العواطف

الشديدة من هيجان بسيط سريع . فلا يدري الانسان بها الا بعد ظهورها وكم مرة خضع الانسان لعوامل الاعجاب بالنفس وحب الذات من غير ان يشعر بها وما اعق تحليل (لاروشفوكولد) و (باسكال) وغيرهما من فلاسفة الاخلاق لهذه البواعث الخفية . ان تهيجاتنا واهواءنا وميولنا متصلة بماضينا ومزاجنا فتارة نمر بنا الايام طافحة بالسرور واخرى نستقل فيها كل لطيف ونستعجب كل جميل، ولوحلنا اسباب السرور والحزن لما اكتشفنا فيها سبباً معقولاً (٢) . والتشاؤم ناشئ عن المعدة والاحشاء، لا عن التفكير في الحياة (٣) .

وكما أنه يوجد تهيجات خفية فكذلك يوجد ميول لا شعورية فنجهل عطفنا

(١) راجع (مين دويران) : *Essai sur les fondements de la psychologie*

جزء ٢، ص ١٢ - من طبعة (نافيل)

(٢) . للاسباب اللا شعورية اثر كبير في تولد اللذة، اذ كثيراً ما يفرح الانسان، ويحزن بدون سبب

ظاهر، فيزداد حزنه وسروره تباعاً لبعض العوامل الخفية ويخفان تحت تأثير العادة .

(٣) - راجع (بودن) Baudin، كتاب علم النفس طبعه ٥، ص - ١١٤

ونفورنا ولا نعلم بهما الا بواسطة الاشخاص الذين برأيتونا فيكون الميل عند تولده
 خجولا متردداً مجهولاً من صاحبه فلا يلبث ان يستولي على النفس كلها ويصبح
 إلهاً معبوداً مسيطراً على حياة الانسان . وكثيراً ما وصف الروائيون تولد الهوى في
 قلب العاشق وعدم شعوره به فان (فدر) (١) راسين احسن مثال يدل على الهوى
 المجهول من صاحبه ، وبول وفيرجيني حسباً بهما الشديد صداقة بسيطة و (جوسلن)
 اخطأ ايضاً في تأويل جهو (ناتاشا) تولوستوي تمثل سذاجة الحب وقوته معاً (٢)
 كل ذلك يدل على عدم شعور العاشق بحقيقة ما تنطوي عليه نفسه . وقد تنقلب
 العواطف الى ضدها من غير ان يشعر المرء بها ، فتقلب الصداقة الى حب والحب
 الى بغضاء ، والعطف الى نفور ويصبح الشجي خلي البال ، وتبدل جميع اعتقاداته . قد
 تكون هذه التبدلات ناشئة عن اسباب ظاهرة ، الا انها في الغالب متصلة باسباب
 لاشعورية . ان لحيية الامل في حياة الانسان تأثيراً يتبدل على اثره ميوله واعتقاداته
 من غير ان يدري لذلك سبباً

ب - الاشعور في الحياة العقلية

في الحياة العقلية امثلة عديدة دالة على الاشعور لان الحالات الفكرية ليست
 كلها واضحة بينة

١ - الاشعور في الادراك . - ليس الادراك حادثة عقلية بسيطة بل هو نتيجة
 افاعل ذهنية . ان بعض خواص الادراك تعلق باسباب فيسيولوجية كما رأيت ~~بشكل~~ مسنري
 ولكن قسماً كبيراً منها لا يلم الا بعد محركات لاشعورية فالمسافة مثلاً لا نقدرها الا بعد
 محاكاة لاشعورية تقابل بها بين حجم الجسم الحقيقي وحجمه الظاهر ، فننظر الى عدد
 الاجسام الفاصلة بيننا وبينه ونستعيد من غير ان ندري ذكرى تجاربنا الماضية . وعلى

(١) - راسين ، Racine ، رواية (فدر) Phèdre

[٢] في رواية الابله L'Idiot للكاتب الروسي (دوستويفسكي) Dostoïevsky وصف
 جيل هذه الاحوال اذ يظن بطل الرواية الامير (مويشكين) انه لا يجب (ناستاسيا فيليوفنا) كما
 يحبها صديقه بل يحبها شفقة . منه عليها وكذلك (آغاله) فانها بالرغم من حبها الشديد للامير (مويشكين)
 لا تستطيع ان تصدق انها تحب مجنوناً مثله .

ذلك فان للمحركات اللاشعورية اثرأ في حصول الادراك

٢ — اللاشعور في الذاكرة . — اين تحفظ الذكريات بعد زوالها من ساحة

الشعور ؟ سنجيب على هذا السؤال عند البحث في الذاكرة ، ونقتصر الان على القول
ان نسيان الذكريات لا يحدث على زوالها من النفس ، بل تبقى مخبوءة وراء الشعور
فلا تعود الا ليم بها الادراك . وكثيراً ما تبعث الذكريات بصورة لاشعورية ، ولذلك
فان خير واسطة لاسترجاع اسم استعصى علينا تذكره هي في الاعراض عنه ، فاذا
اعرضنا عنه انجس من اعماق اللاشعور بصورة عفوية ، فكأن العقل الباطن هياطها
ونحن غير شاعرين به

٣ — اللاشعور في تداعي الافكار . — كثيراً ما ينتقل الانسان من فكرة الى

اخرى بصورة ميكانيكية من غير ان يشعر بالافكار المتوسطة التي قادته اليها . هني
كنت افكر في (هنري برغسون) فانتقلت فجأة الى التفكير في (تين) فاما هي الرابطة
بين هذين الاسمين ؟ لو حللت افكاري لوجدت اني قرأت في كتاب (لويليم جيمس) (١)
قاعدة (تين) في الجنس والبيئة والزمان وعدم انطباق هذه القاعدة على نشأة
(هنري برغسون) . فانا اذن قد انتقلت من (هنري برغسون) الى (ويليم جيمس)
ومن هذا الاخير الى (تين) ، ولم اشعر بالحد الاوسط الذي قادني من الفكرة الاولى الى
الفكرة الاخيرة .

مثال آخر : ميم (هوبس) مرة اسم (شارل) الاول فاخذ يفكر في قيمة
الهدم الروماني . فهو لم ينتقل الى هذا الحد الاخير الا بعد ان قال في نفسه : لقد
باع الايكروسيون شارل الاول كما باع اليهود المسيح بثلاثين درهما . اذن فالرابطة
بين الحدين رابطة خفية

ولقد وصف هاميلتون هذه الحادثة وشبهها بالحادثة الميكانيكية التي تحصل في
طابات « البيلاردو » ، الموضوع على خط مستقيم فقال : « ماذا يحدث اذا قذفنا
احدى الطابات فاصابت الطابة الاولى التي على رأس الخط ؟ ان حركة الطابة المقذوفة
لا تنقسم على صف الطابات ولا يحدث ما كنا نتوقع حدوثه قبل التجربة ، بل ان

(١) ويليم جيمس ، فلسفة التجربة ص - ١٢٤

الدفع ينتقل الى الطابة التي على الطرف الاخر فيمر بجميع الطابات المتوسطة من غير ان يحركها . « (١)

وهذا شبه بتداعي الافكار ، لان العقل ينتقل من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة من غير ان يشعر بالحلقات المتوسطة ، فتبقى هذه الحلقات المتوسطة التي جزاها لاشعورية .

وقد زعم (استوارت ميل) و (ويليم جيمس) ان هنالك شعوراً بالحلقات المتوسطة الا انه شعور سريع متبوع بنسيان (٢) conscience rapide suivie d'oubli فالحدود المتوسطة التي انتقلنا بها من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة قدمرت بساعة الشعور ، الا ان مرورها كان سريعاً فلم تترك أثراً في النفس ، فيخيل اليك انها خفية نعم انها حالات شعور سريع اعقبه نسيان .

لاجرم ان ايضاح (ميل) و (جيمس) ينطبق على كثير من الحالات النفسية فالشعور السريع المتبوع بالنسيان اقرب الى الحق في بعض الاحيان من الاشعور المطلق ولكن هل يغتينا هذا التعليل عن نظرية الاشعور ؟ او ليس النسيان نفسه دليلاً على الحياة الاشعورية ؟

٤- الاشعور في المعاني العامة والاجكام . - اذ مفهوم الالفاظ تابع للمعاني والصور الكائنة فيها ، ولكننا نستعملها من غير ان تكون كل معانيها حاضرة في اذهاننا ولولا هذه المعاني الكامنة وراء الالفاظ لكانت الكلمة صوتاً شبيهاً بغيره من الاصوات الطبيعية . الا اننا نفهم الالفاظ وتبادل افكارنا بها . فهي اذن تنطوي على معرفة خفية لا نحتاج الى اظهارها دائماً . ولو اردنا الكشف عن هذه المعاني لفعلنا الا اننا نكتفي منها ببلوغ القصد ونمر غير شاعرين بالباقي . - وكذلك الاجكام فان كل حكم يتضمن معرفة لاشعورية كائنة بين الالفاظ . فاذا قلت مثلاً ان (مانون ليسكو) كثيرة القلب او ان (اورسمان) قتل زائيراً ثم قتل نفسه او ان (سلامان) احب (ايسال) لم تذكر حقيقة كلامي الا اذا كنت عالماً ان هذه الاسماء تدل على اشخاص روييت

(١) هاميلتون ، قلا عن (استوارت ميل) ، فلسفة هاميلتون ص - ٣٢٩ من الترجمة الفرنسية

(٢) راجع [روستان] ، دروس الفلسفة ، جلد - ١ علم النفس ، ص - ٧٩

وإذا سمعت طفلاً يشير إلى الكرسي فيقول هذا قطار وهذه محطة لم أفهم معنى كلامه إلا إذا كنت أعلم ما هو خيال الأطفال وما هي تصوراتهم في ألعابهم. بذلك ذلك على أن فهم الأحكام يقتضي معرفة سابقة لا يشعر بها دائماً لأنها كامنة بين الالفاظ . ولولا هذه القرائن للاشعورية لما تفاهم المتكلمون .

د - الاشعور في الخيال المدع . - الخيال المبدع هو القدرة على الاختراع . والعمل الذهني الذي هي " الاختراع العلمي هو عمل مظلم غامض تنضج الفكرة فيه ثم تنتقل من القوة إلى الفعل . ولا يصبح هذا العمل الغامض واضحاً شيئاً إلا حينما تظهر آثاره فكم مرة قدش الإنسان فيها على حل مسألة فلم يستطع إلى ذلك سيلاً ، فإذا تركها واستراح مدة ثم عاد إليها اشرق عليه نور الحقيقة دفعة واحدة وبدون تعب فيصيده ما أصاب (ارخميدس) عندما خرج من الحمام صائحاً وجدها (Eureka) . ولشد ما يكون العقل عاجزاً عن ايضاح الوسائط التي قادته إلى اكتشاف الحقيقة ، فهو قد استنبط ذلك بالحدس ، والناس في هذه القوة متفاوتون فمنهم من هو مؤيد النفس بشدة الصفاء فيكتشف ويخترع أموراً لا يدركها غيره إلا بالقياس والتعالم . ومنهم من لا يعرف كيف توصل إلى الاكتشاف ولا يشعر بالحدود الوسطى التي هيأت له النتيجة .

قال هنري بوانكاريه : " كثيراً ما يشتغل الرياضي في حل مسألة عويصة فلا يصل جهده إلى نتيجة جيدة عند الابتداء بالعمل فيستريح مدة ثم يعود إليها مرة ثانية فيبقى نصف ساعة من غير أن يجد شيئاً ثم تشرق عليه الفكرة النهائية دفعة واحدة . فقد يقال أن العمل الذهني كان أكثر ثمرة من غيره لأنه انقطع مدة فاستراح العقل بذلك ثم عادت إليه قوته ونضارته : والارجح أن هذه الراحة اشغلت بعمل لا شعوري فأنكشفت نتيجته بعد ذلك للرياضي ،

وقال أيضاً : لا يكون هذا العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً إلا إذا هبأ عمل شعوري ، ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الإنسان إلا بعد جهود ارادية . العقل لا يستريح إلا لتشتغل فاعليته اللاشعورية ولا تنبجس الحقيقة من هذا العمل الخفي إلا إذا كان مسبوقاً بعمل ارادي . وعلى ذلك فإن الانا اللاشعورية لا تنقل خطورة عن الانا الشاعرة .

ج . - الاشعور في الحياة الفاعلة .

ليست الحياة الفاعلة خالية من الامثلة الدالة على الاشعور ، لان اكثر افعالنا هي افعال (ميكانيكية) خالية من التفكير . ويمكننا اثبات ذلك اذا القينا نظرة على الغريزة والعادة والارادة .

١ - الاشعور في الغريزة . - الغريزة نزعة غامضة ، وهي تراث الماضي وكثيراً ما تكون خفية لا نشعر بها كغريزة حفظ البقاء لانظر الا عند الحاجة فنذهل منها ولا ندري انها كامنة فينا

١ - الاشعور في العادة . - قد تكون العادة فاعلة وقد تكون منفعة ولكنها في كلتا الحالتين تبدل الشعور الى لا شعوري . فلا يتألم القروي من جلبة الطريق الا ليتعود عليها بعد قليل . فلولاء العادة لما نُحْمَل البحرى والمعدن والحوذى شقاء الحياة ولذلك فقد قيل ان العادة تضعف الحساسيه وتزيد الفاعلية .

الا ان انقلاب الشعور الى لا شعوري لا يكون في جميع العادات المنفعلة فبعض العادات - كمادة امتصاص السم - تنتهي بمؤالفة جسمية لامعنى لفرض الاشعور فيها ، لان الاشعور الذي نبحت عنه هو الاشعور النفسى لا الفيسيولوجى . اما عادة المشي وعادة الزج على المزلقة وعادة الكتابة وعادة العزف على البيانو وغيرها من العادات الفاعلة ، فانها لا تنحل الى حركات جسمية فقط بل تقتضى دائماً عملاً عقلياً ، فانا لا نستطيع ان اقرأ او اكتب او افود الدراجة الا اذا ادركت الحروف والافاظ وحافظت على موازنتي بالحركات اللازمة للوضع الذي انا فيه . ولكنني ادرك الحروف والحركات ولا اشعر بها بل اتب الى المعنى الذي اقرأه او الى الموازنة التي انا فيها فقط .

٣ . الاشعور في الارادة . - ان لافعالنا الارادية بواعث وعوامل ظاهرة نعلمها بها . ولكن وراء هذه الرغائب البيئة والاسباب الواضحة بواعث خفية لا نشعر بها . فنحن لانقبل فكرة الا لان وراء كل فكرة ذكر يات خفية ونجارب عديدة ترغنا على قبولها . ولانقبل عقيدة ما الا لانها حليفة التأملات والرغائب الكامنة في نفوسنا . ومن منا يستطيع ان يذكر جميع الاسباب التي دفعته الى تقرير هذا الامر

وقبول هذا الرأي دون غيره، ولو جربنا احصاء هذه الاسباب لوجدناها كثيرة لا نهاية لها. واذا كانت الارادة قوة انتخاب فهي تنتخب في البقطة والنوم معاً. ولذلك لا يستيقظ النائم لتأثير الصوت فقط، بل لعلاقة هذا الصوت بما يهتم به، قال هوفدينغ «الكلمة العادية لا توقظ أحداً اذا لفظت بهدوء، اما الام تستيقظ على اقل حركة من ابنها. وكثيراً ما يستيقظ البخيل اذا وضع في يده قطعة ذهب ويستيقظ الضابط البحري عند همس الاشارة بالرغم من نومه العميق أثناء الضججه» (١).

٢ - الحوادث المرضية

لم تصبح فرضية الاشعور ضرورية تماماً في علم النفس الا بعد ان اثبتوها بالحوادث المرضية. كأمراض اختناق الرحم وتضاعف الشخصية وغير ذلك.

١ - الاشعور في اختناق الرحم (الهستيريا) - ان لتصورات المصاب باختناق الرحم تأثيراً قوياً في اختلال حساسيته وذأكرتة وارادته وحرآاته. حتى ان مدرسة (شاركو) عدت هذا المرض من الامراض النفسية. فاذا كان المريض مصاباً بفقدان الحس: (٢) في عضو من اعضائه امكن شفاؤه بالتلقين. واذا قرصته في المحل المخدر لم يشعر بشئ ولكنه يتذكر القرص عندما ينام نوماً مغنطيسياً. ومن خواص هذا المرض انه لا يزول بامر كل طبيب بل بامر الطبيب الذي انتخبه المريض وفضله في نفسه على غيره. فالانتخاب الاشعوري اذن من مميزات اختناق الرحم. وكذلك اذا اصيب المريض بفقدان الذآكره - وهو مرض يقرر فيه المريض

نسيان بعض الذكريات المتعلقة بشخص او بشئ معين - فيحدثك عن كل ما جرى معه في النهار ولكنه يتجنب الكلام عن الشخص الذي قرر نسيانه. فكانه قرر نزع ذكرى هذا الشخص من نفسه، والارجح انه لم ينسه نسياناً حقيقياً، لان ذكره لا تزال موجودة في ذهنه ولولا ذلك لما اثرت في انتخاب الذكريات فتركت منها ما يتصل

(١) هوفدينغ، علم النفس ٠ ص - ١٠٨

(٢) من الاحوال التي ترافق اختناق الرحم فقدان الحس «Anesthésie hystérique»

وفقدان الذآكرة «Amnésie hystérique» راجع: (يه رجانة)، الامراض العصبية «Les

بالشخص المقرر، نسيانه . فالمرضى قد قرروا اذن نسيان هذا الشخص ولكن ذكره لا تزال تؤثر في نفسه فلم تبرح مساحة الشعور الا لتكن في الاشعور .

٢ - الاشعور في امراض الشخصية . - كثيراً ما يولف قسم من الحوادث النفسية الحكيمة شخصية ثانية تجهلها الشخصية الاولى . ويمكننا بيان ذلك بالامثلة الاتية :

١ - من احسن الامثلة الدالة على ذلك حالة المريضة (فليدا) Félide التي لاحظها الدكتور (ازام) Dr Azam سنة ١٨٦٠ ودرس مرضها اكثر من ثلاثين سنة . فقد اصيبت هذه المريضة منذ الرابعة عشرة باختناق الرحم فصارت تنام بعض دقائق ثم تستيقظ متغيرة تماماً عما كانت عليه قبل النوم ، فيقلب حزنها الى سرور ونشاط وتصبح قوية الحس واسعة الخيال . وتسمى هذه الحال بالحال الثانية ، الا انها اوسع وتغني عن الحال الاولى ، تذكر فيها المريضة كل ما يتعلق بالحالين الاولى والثانية معاً . وتصبح ملكاتها العقلية اقوى مما كانت عليه في الحالة السابقة فلا هم ولا هذيان ولا خوف ولا حزن فاذا رجعت الى حالتها الاولى نسيت كل ما جرى معها فلا تذكر ما رأت وما قالت ولا ما فعلت . فكان حياتها الاولى اضيق من حياتها الثانية وكان هناك صلة بين الحالين بالرغم من هذا التقلب وهذا التضاعف وهذا النسيان العميق . لان الشخصية الثانية (ب) تعرف الشخصية الاولى (ا) اي ان (فليدا) تعرف وهي في الحالة الثانية كل حوادث الحالة الاولى ، ولكنها اذا رجعت الى حالتها الاولى نسيت حياتها الثانية فكانت الحياة الثانية بوجودها وراء الحياة الاولى بصورة لا شعورية ، ولولا ذلك لما امكن تحليل ارتباط الذكريات في الاحوال الثانية واتصالها ببعضها ببعض . فلم يستبدل المريض شخصيته الاولى بشخصية ثانية لا علاقة لها بها ، بل انتقل من حياة نفسية ضيقة الى حياة واسعة تشمل الاولى فهو اذن قد وسع حياته النفسية . لان شخصية (ا) لا تشعر الا باحوال (ا) اما شخصية (ب) فتشعر بـ (ا) و (ب) معاً . اضف الى ذلك ان احوال (ب) لا نعدم عند رجوع المريض من (ب) الى (ا) ، بل تبقى في النفس بصورة لا شعورية .

ب - وقد اثبت العلماء ذلك بطريقة الكتابة اللا ارادية (١) . وهي ان يغافل المريض - وهذا سهل جدا لان المصاب باختناق الرجم يغفل بسرعة - ونضع في يده على غير علم منه قلم رصاص ، فاذا فعلنا ذلك باحتياط من غير ان ننبهه من غفلته امكننا استكتابته وهو في هذه الحالة ما لو عرض عليه وهو في الحالة الطبيعية لانكره .
 فيينا شخصيته الثانية (ب) تكتب ترى شخصيته الاولى (ا) تحدثك كأنها غير عالمة بما جرى وهذا دليل واضح على ان الحياة الثانية موجودة مع الحياة الاولى .
 ج - ويمكن اثبات ذلك ايضاً بطريقة (الرؤية البلورية) (٢) - واليك بيان هذه الطريقة :

اذا وضعت امام المريض طابة من زجاج ذات قعر اسود وطلبت منه ان يحقق اليها رأى بعد برهة من الزمن سلسلة من الصور تمر امام عينيه . فليس في الكرة خاصة سحرية . والباعث على مرورها امام عيني المريض امر نفسي محض . ولقد استعمل الدكتور (بيهرجانه) هذه الطريقة في ملاحظة المرضى قال : « نهض المريض او (الماشي في النوم) ليلا من فراشه فبدت منه كل حمافة . ثم كتب بصورة خاصة كتاباً هدد به بعض الاشخاص . فاخذ الكتاب منه وسلم الى على غير علم منه . فلما استيقظ من نومه لم يتذكر شيئاً مما فعل . ولم استطع ان اطبق عليه تجربة طابة الزجاج الا بعد بضعة ايام فحقق اليها بعينه وقال انه يرى حروفاً مكتوبة فقلت له خذ قلباً وورقاً وانسخ لي ما تراه في المرأة . ففعل ، ونقل لي ذلك كلمة كلمة ولم بهمل الا الكلمات التي لم يقدر على قراءتها . وكان ينسخ الجمل ولا يفهم منها شيئاً . حتى انه لم يخف عني ذلك ، فكتب في النتيجة وهو ينسخ على هذه الصورة نفس الكتاب الذي كتبه ليلا وهو في نوبة المشي في النوم ، وكان هذا الكتاب لا يزال معي » (٣)

يدلك ذلك على ان ذكريات الحالة الثانية لا تزال باقية في اللا شعور ، ولولا ذلك لما استطاع المريض نسخ الكتاب الذي انشأه في نومه .

(١) « Eeriture automatique »

(٢) وهي ما يسميه الفرنسيون (vision dans le cristal) والانكليز Crystal

gazing

(٣) (بيهرجانه) الامراض العصبية والفكر الثابتة «Névroses et idées fixes»

ج - ١ ، ص - ٤٨

د . - ومن هذه التجارب ايضاً تجربة التلقين بالذهول (Suggestion par distraction) ، وهي عبارة عن مغافلة المريض وتلقينه فعل امر من الامور فاذا استيقظ من نومه نفذ عن غير شعور ما تلقنه في ساعة الذهول .
فها انت ترى بعد هذه الامثلة ان فرضية الاشعور ضرورية ، ولم يبق اليوم من يقول ان فاعلية النفس مقصورة على الشعور بل اضطر العلماء تحت تأثير المشاهدة والتجربة الى القول بحياة باطنة لاشعورية .

٣ - درجات الاشعور

✓ وهذه الحياة الباطنة هي كالحياة الشاعرة ذات طبقات مختلفة ، لان في النفس حالات غامضة وحالات لاشعورية مطلقة .

فمن هذه الحالات الغامضة ما كان (لينيز) يسميه بالحالات الصماء ، وهي حالات شعورية ولا شعورية معاً . لانها تحل في اطراف الشعور وحواشيه فتبقى محجوبة بظل خفيف . اني افكر عند كتابة هذه السطور في بعض المسائل الفلسفية التي تشغل ذهني فارى بوضوح كتابي ودواقي قلبي والورق الذي اكتب عليه ، واتذكر حادثة تتعلق بها اكتب - ولدتني في الوقت نفسه اسمع من بعيد حفيف الاغصان وخريف الماء وصوت السيارة بصورة غامضة فكانت هذه الاشياء الضئيلة محجوبة عني بستار ممزق حتى لقد سماها (ويليم جيمس) بالحواشي (Phénomènes marginaux) وقال ان لكل فكر « هالة » واهداباً ، غامضة تحيط به ، وقد سمي الفلاسفة المتأخرون ذلك بما تحت الشعور (Subconscience)

هذه الحالات الغامضة تستطيع ان تستعيد نورها بسرعة ، ويستطيع الانسان ان يوقظها بالتأمل الداخلي . الا ان وراء هذه الحالات الغامضة حالات مظلمة تماماً لا نستطيع الوصول اليها بالشعور التأملي وهي الحوادث الاشعورية التي تكلمنا عنها فما هي قيمة الحياة الاشعورية .

٤ - قيمة الحياة الاشعورية

لا تقتصر الحياة الاشعورية على حفظ الذكريات المخزونة بل تعقل وتنخيل .

ويمكن اثبات ذلك بالتجارب التي قام بها الدكتور (بيدر جانه) . قال :
 « جربت ان احصل على احكام لاشعورية بسيطة جداً فقلت لها : مستحيلين .
 اذا لفظت الحرف الواحد مرتين متابعتين . فلما نهضت من نومها همست في انفسها
 الحروف الآتية : ب ، ج ، د ، ق ، ب ، ب ، فلما سمعت (لوسي) الحرفين الآخرين
 انكلمت وتقلصت اعضاؤها . فهي اذن قادرة على القيام باحكام مشابهة لاشعورية .
 ثم جربت معها احكام تبين فقلت لها : ستامين اذا لفظت عدة أفراداً ، او ستديرين
 يدك الواحدة حول الأخرى اذا لفظت اسم امرأة ، فكانت النتيجة كالاولى . وكنت
 لا اعطي الاشارة للتنفيذ تماماً . فلوسي اذن سمعت ، وقابلت ، وقدرت التباين بصورة
 لاشعورية . ثم حاولت بعد ذلك تعقيد التجربة لأرى مبلغ ما تصل اليه هذه القوة
 اللاشعورية ، فقلت لها طيري بيدك قبلاً اذا صار مجموع الاعداد التي سالفظها
 ١٠ ، ثم اتخذت الاحتياط اللازم وايقظتها من نومها وتحققت نسيانها لما طلبت منها
 ثم ابتعدت عنها قليلاً ، فما انتهت عني بحديث بعض الاشخاص حتى همست ٢ ، ٣ ،
 ١ ، ٤ فاخذت (لوسي) تفعل الحركة التي طلبتها منها . ثم جربت اعداداً اخرى
 وعمليات اصعب من هذه فقلت لها : اذا جاءت الاعداد مثني وكان حاصل طرح الواحد
 من الاخر ستة فافعلي الحركة الفلانية ، ثم جربت ايضاً اعمال ضرب وقسمة ، وكانت
 (لوسي) تقوم بذلك كله بدون خطأ . ولما كنت اريد ان يكون هذا العقل العجيب
 مستقلاً طلبت من (لوسي) ان تكتب لي كتاباً واليك ما كتبت :
 « سيدتي لا استطيع المجي* يوم الاحد كما اتفقنا ، فارجو منك المَعذرة ، لو كنت
 استطيع المجي* في هذا النهار لجعلت سروري في البقاء معك ، الا ان ذلك غير ممكن .
 صديقتك (لوسي) : حاشيه : وللاولاد اشياء كثيرة ،
 « كتبت (لوسي) ذلك وهي تتكلم عن اشياء اخرى وتحادث عدة اشخاص
 فلما افافت من نومها اريتها الكتاب فلم تعترف به وأ كذت لي اني قلت
 توقيعها ، (١)

(١) بيدر جانه ، الاوتوماتيسم النفسية « Automotisme Psychologique »

يقولون الروحانيون (Spirites) ان فاعلية النفس الاشعورية اعلى منزلة واجمع
 يتحقق فاعليتها الشعورية ، ان بعض الحوادث تؤيد هذه الرأي (هلمن سميت)
 Helene Smith موضوع الموسيقى (فلورنوا) Flournoy كانت في حالتها الثانية
 قاهرة على رسم حروف هانسيكراتية وعربية لا يستطيع كتابتها في الحالة الاولى .
 ويمكنها ايضا ان تحتشد من تاريخ الهند بامور نجعلها شخصية الطبيعة . وكثيرا
 ما تكون وهي في الشخصية الثانية شديدة البصر والسمع والشم قوية بالافلاك
 ولذا نرى . . . الا ان هذا التفوق هو هي لا قيمة له . اذ قد يكون هذه الانكشافات
 ناشأ من ركوب القوى الاخرى وتوقفها عن العمل فلا تبرز قوة خميسة الالهة لخط
 قوم شريفة . كل يعلم ان احسن واسطة لتذكر الاغلام والاطفال الانجليزية هي
 في الاعراض عنها والتفكير في امور اخرى ، فهي لنا الفاعلية الاشعورية مانسبها
 وينبش ذلك من مصنع اللاشعور بدون عقل ولا ارادة . وعلى ذلك فم يتم فاعلية
 النفس من جهة الا لتتطمن جهة اخرى . الا ان هذه الزيادة لا تعادل هذا
 نقصان . . .

وقد بين الموسي (فلورنوا) (١) ان اللغة المريخية التي اخترعها (هلمن سميت)
 مشتقة من اللغة القرنية وهي لغة صينية لا قيمة لها بالحروف المشتركة بين اللتين
 اكثر من الحروف المختلفة سولا فرقي بين اللتين في القواعد والمترادفات وترتيب
 اللفظ . وقد كانت (هلمن سميت) تعرف الالمانية فلم تقتبس منها كلمة واحدة
 ولا قاعدة واحدة ، بل اقتصت في لغتها المريخية على الاقل من اللغة الفرنسية
 وهذه ما دعا للموسى (فلورنوا) الى القول ان هذه الشخصية الثانية مثل دوراً
 قديم لتوقف في من النمو ، وهو متقدم على الوقت الذي بدأت فيه (هلمن سميت)
 بتعلم الالمانية .

وظاهر انه يمكن تحليل المثال الذي ذكره هنري بوانكاريه بالاسباب نفسها .
 ان الانا الاشعورية تخرج وتحل المسائل التي بدأت بها الانا الشعورية . فقد يتوهم
 الانسان ان هذه الشخصية الثانية اعلى مكانة وارتفع قدما في الاختراع من الشخصية

(١) فلورنوا ، من الهند الى المريخ « Des Indes à la planète Mars »

الاولى ، والحق عن ذلك بعيد لأن الانا اللاشعورية لا تستطيع ان تبدع شيئاً ما لم تهيم لها الشخصية الاولى طريق البحث التي ينبغي لها ملوكها . وقد قدمنا ان العمل اللاشعوري لا يثمر الا اذا سبقه عمل شعوري . فكيف يتأتى لهذه الشخصية الثانية ان تبدع وهي لا تستقي عناصرها الا من الحياة الشاعرة ، فالانا الشعورية تعين الطريق وتحدد العناصر الزائدة ثم تنبري الانا اللاشعورية للعمل بصورة ميكانيكية حتى ينقشع بها القناع عن السر الخفي . فالحفار لا يحفر الا في الجهة التي عينها له عالم الآثار . وكذلك العقل الباطن فانه لا يستنبط شيئاً لم ترغب النفس الشاعرة في اكتشافه . ولولا هذا العمل الشعوري السابق لما انتج العمل اللاشعوري اللاحق شيئاً . فكان فاعلية النفس الخفية لا تولد شيئاً من ذاتها وكانت عملها تابع بجميع نواحيه للفاعلية الشعورية .

وقصارى القول : ان هناك حياة نفسية مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاهواء الوليدة والاحلام المكبوتة والعادات المكتسبة . ولو نسب حوض هذه الحياة المظلمة الى ناحية النفس المنيرة لكان اوسع منها نطاقاً واغزر مادة ، الا ان نصيب الناحية المنيرة من القوى العقلية الهامية اعظم واوفر . فالارتباط المنطقي والابداع الفكري والتجديد والانتخاب العقلي كل ذلك اكمل في الحياة الشاعرة منه في الحياة الباطنة . اما الافعال الاوتوماتيكية والروابط الميكانيكية والتكرار العفوي فهي في الحياة الدفينة اشد تأثيراً منها في الحياة الظاهرة ، حتى لقد سمي (ميهرجانه) هذه الحياة بالفاعلية المحافظة . فحياة الشعور حياة ابداع وحياة اللاشعور حياة اتباع . وليس للأحكام العقلية والاختراعات الوهمية التي تقوم بها هذه الحياة قيمة اذا نسبت الى الحياة الشاعرة . بل ان احكامها ابتدائية واختراعاتها صيانية . فالشعور هو مركز الحياة النفسية ، ولكنه ليس الابرة من حياة النفس ؟



١ — مصادر الشعور والاشعور

1. — W. James ; Principles of Psychology. Précis de Psychologie ; traduit par Baudin et Bertier. Paris. Rivière, 1910.
2. — Bergson ; Essai sur les données immédiates de la Conscience.
3. — Jacob. La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui (Rev. de Métaphysique et de morale Mars 1898).
4. — Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments (Alcan 1899).
5. — Wallon, in Traité de Dumas, II, 479-520.
6. — Höfding, Psychologie, Ch. III.
7. — Mélinand, Psychologie, Ch. I.
8. — Dwelshauvers, Traité, 169-202. L'Inconscient.
9. — Roustan, Psychologie.
10. — Jastrow. La Subconscience.
11. — Cuvillier, Manuel de philosophie t. 1. p. 667-706.
12. — Baudin, Psychologie p. 100-119.
13. — De Hartmann, Philosophie de l'Inconscient trad. Nolen (2 vol. 1877, Germer-Baillière).
14. — Dr. Pierre Janet, L'Automatisme psychologique 1903
L'état mental des hystériques. Rueff. 1894
Névroses et Idées fixes 2 vol. (Alcan 1898)
Les obsessions et la psychasténie (Alcan 1903)
Les névroses, (Flammarion 1909)
15. — Dr. Régis, Manuel de Psychiatrie (Doin 1909)
16. — Dr. Pitres et Dr. Régis : Les obsessions et les impulsions (Doin 1902)
17. — Flournoy, Des Indes à la planète Mars (Genève, édit. Atar ; Paris Alcan 1899)
18. — Bazailles, Musique et inconscience (Alcan 1909).
19. — Bulletin de la Société française de philosophie
Février 1910 : L'Inconscient dans la vie mentale.

٣٠ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - صف جميع ما نطوي عليه نفسك في اللحظة التي أنت فيها
- ٢ - ناقش طبيعة الشعور ، هل الشعور قوة ، فما وقع للحوادث النفسية ؟
- ٣ - تحليل لحادثة نفسية ما وبين كيف تمر هذه الحادثة بطبقات الشعور المختلفة
- ٤ - ناقش الأدلة العقلية والاعتراضات الواردة عليها في هذا الفصل .
- ٥ - اذكر بعض الأمثلة الشخصية الخاصة بك على اللا شعور .

٣١ - مواضيع للإشياء الفلسفية

- ١ - ما هو معنى الشعور في علم النفس (بكالوريا - كلمون ١٩٢٦)
- ٢ - هل الشعور حادثه ملحقه (Epiphenomène) (بوردو)
- ٣ - هل يجب القول بوجود حوادث نفسية لا شعورية (بكالوريا ، بوردو ١٩٢٥ ، برانسون ١٩٢٨)
- ٤ - هل تكامل علمنا بطبيعة النفسية ، بعد قبول نظرية الاشعور (بكالوريا الجزء اتر ١٩٣٨)
- ٥ - تأمل طبيعة اللا شعور ؟



الفصل السابع

تصنيف الحوادث النفسية

لكل شخص حياة نفسية خاصة تختلف عن حياة الآخرين . ولا يمكن
وصف هذه الحياة بدقة وضبط لانها تحتوي على الوان لانهاية لها .

١ - لمحة تاريخية

فالوغم من ان المشاهد لا يستطيع احصاء الوان النفس فقد حاول الفلاسفة
منذ القدم تصنيف الحوادث النفسية . إلا بانهم لم يلتصقوا هذا التصنيف الا رغبة
منهم في استكمال النفس الانسانية بالحكمة النظرية والحكمة العملية فجاء تصنيفهم فلسفياً
محصلاً ، ولأننا لان بتصنيف بعض الفلاسفة .

١ - تصنيف افلاطون . - زعم بعض القدماء ان النفس هي مجموع نفسين
نفس حساسة ونفس عاقلة . وكان (بارمنيد) و (هرقليت) و (افلاطون) في
اول عمود متابعين هذا الرأي . ولكن افلاطون خالف القدماء بعد ذلك في كتاب
(القدر) بقوله ان النفس هي مجموع ثلاث نفوس : نفس عاقلة ، ونفس غضبية ،
ونفس شهوانية . فالنفس العاقلة محبة للحكمة وصديقة للعالم وهي التي تدبر البدن
وتسوسه . والنفس الغضبية هي مصدر الشجاعة والغضب الشريف ومقرها القلب
أي مجموع الحواسط للمكرمة التي تنزع الى المجد . والنفس الشهوانية هي مصدر
الوخائب من محبة المال والكسب الى جميع الشهوات الحيوانية (١)

وقد شبه افلاطون مجموع هذه القوى بسائق يقود فرسين احدهما طارح
العنان كريم والاخر جموح ، أرِن . فالسائق هو النفس العاقلة ، والفرس الاصيل

١ (افلاطون ، كتاب الجمهورية .) « 421C - 439 e . Liv . IV . République .

« Liv IX , 571 d . e . et 580e - 581b »

هو القلب أي النفس الغضبية ، والفرس اللثيم هو النفس الشهوانية (١) . وكل قوة من هذه القوى تطابق صنفاً من الاصناف الاجتماعية الثلاثة . فالعاقلة تطابق الحكام والغضبية توافق المحاربين ، والشهوانية تناسب الفلاحين والعمال . ومراتب هذه القوى كمراتب الاصناف الاجتماعية . فالعاقلة فوق الغضبية . والغضبية فوق الشهوانية ، ورابطها كلها العدالة . (٢)

انتقاد تصنيف افلاطون . - ليس تصنيف افلاطون تصنيفاً علمياً ، بل هو اخلاقي لانه يبحث في القوى الانسانية من حيث مراتبها وقيمتها لا من حيث حقيقتها وعلم النفس لا يبحث في هذه الوجهة القانونية كما رأيت سابقاً .

٢ - تصنيف أريستو . - زعم اريستو ان جوهر النفس لا يختلف عن جوهر الجسد ، ولذلك كانت قوى النفس موافقة لقوى الحياة . فالاحياء تتغذى وتحس وتحرك وتعقل ، والنفس (١) منها الغذائية (٢) ومنها الحساسة (٣) ومنها المحركة (٤) ومنها الناطقة . وهذه الاقسام الاربعة هي اقسام النفس الكاملة . فالنبات له القوة الغذائية والحيوان له الحساسة والمحركة ، والانسان وحده له الناطقة . انتقاد تصنيف اريستو . - ان هذا التصنيف الذي اعتمدته اريستو هو الذي اختاره فلاسفة القرون الوسطى في خطوطه العامة فلم يخالفوه ولا نازعوه كالمقلدين . ولما كان واضح هذا التصنيف عالماً بالطبيعيات فقد جاء تصنيفه ذا نزعة وضعية . الا ان الامر على خلاف ماذهب اليه في النفس الناطقة (العقل) التي جعلها مبدأ الحياة والفكر معاً ، لانه اذا جعلت مبدأ الحياة ومبدأ الفكر واحداً اختلط علم النفس بعلم الفيسيولوجيا (٢)

(١) افلاطون ، كتاب القدر (Phèdre , 246 a - b et 253 d - e)

(٢) قال ابن سينا في كتاب الشفاء : ان السادس ، المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، المجلد الاول ص - ٣٦٢ من طبعة طهران ١٢٠٣ في عد المذاهب الموروثة عن القدماء في النفس . « فاذا اجتمعت هذه الامور في الانسان علمنا انه قد اجتمع فيه انفس متباينة مختلفة الذوات قد يفرق بعضها بعضاً فلذلك يختص كل واحدة منها بموضع فيكون للميزة الدماغ ويكون للغضبية الحيوانية القلب ويكون للشهوانية الكبد » . راجع ايضاً النجاء مختصر الشفاء طبع مصر ١٣٣١ القسم الثاني ص - ٣١٠

(٣) ابن سينا ، النجاة ص - ٢٥٨ « والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اقسام : (احدها) النباتية وهي كال اول نجم طبيعي آت من سحابة مايتولد ويرى ويتغذى والغذاء

٣ - تصنيف ديكارت . - ان فصل مبدأ الحياة عن مبدأ الفكر يرجع الى (ديكارت) . فقد زعم انه يمكن تحليل حياة الابدان بحركة العضلات ، والارواح الحيوانية ، (Esprits animaux) وسمى النفس (منس - Mens) لا (أنيما - Anima) وهي جوهر حقيقته التفكير (١) ، ومعنى التفكير مجموع الافعال الداخلية التي تشعر بها النفس وتطلع عليها مباشرة . وقد رأيت كيف يعتقد (ديكارت) ان النفس لا تنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها (ص - ١٣١) ومعنى ذلك في علم النفس الحديث بطلان اللاشعور . والنفس تنقسم على زعمه الى قوتين مختلفتين : (١) الذهن وهو مجموع الملكات الفكرية . (٢) الارادة وهي مجموع الحوادث الفاعلة فالحس والخيال والفهم هي اشياء عقلية . والرغبة والنقور والتصديق والنفي والشك هي امور ارادية (٢)

١ - انتقاد تصنيف ديكارت . - لقد حذف ديكارت من ملكات النفس القوة الحساسة وهي مجموع الحوادث الانفعالية من عواطف وتهيجات . والسبب في ذلك انه لما عرّف النفس بالفكر والحياة النفسية بالشعور اضطر الى الاهتمام بالحياة النفسية الشاعرة والفكر الواضح تاركاً الشعور جانباً فلم يخطر بباله الكلام عن الحياة الدفينة والفكر الغامض فاهمل القوة الحساسة لانها من نوع الفكر الغامض الذي يصدر عن الجسد فتأثر به النفس وتضطرب من غير ان يكون لها فعل وقد حاول ديكارت في (كتاب الاهواء) تحليل العواطف والاهواء بما يجري في الجسد اي بالارواح الحيوانية فلم يصل الى نتيجة ، وسنعود الى هذا البحث في محل آخر

٤ - الرجوع الى القوة الحساسة . - ولم تستعد القوة الحساسة مقامها الا في

- جسم من شأنه ان يتغذى بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل او اكثر او اقل (والثاني) النفس الحيوانية وهي كمال اول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات وينحرك بالارادة - (والثالث) النفس الانسانية وهي كمال اول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية »

(١) ديكارت ، خطبة الاصول ، القسم الرابع -

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ١ ، ملء ٣٣

القرن الثامن عشر، فلم يعبد هذا العصر العقل حتى مال به (روسو) الى الانحساس والعاطفة والاحلام والسويداء وكل ما وراء الشعور من الاحوال النفسية الغائبة وقد ازدادت هذه الرغبة تحت تأثير الادب الابداعي (الرومانتيك) في اوائل القرن التاسع عشر ولم تزل في تقدم حتى يومنا هذا .

٢ - التصنيف المدوسمي

وما اتينا بهذه اللوحة التاريخية الا لنبين كيف نشأ التصنيف المدرسي المعروف الذي يقسم الحوادث النفسية الى ثلاثة اقسام بحسب الوظائف الانشائية التي تقوم بها النفس من حس ، وتفكير ، وإرادة . فالاشخاص بشعر بحالات انفعالية (Etats affectifs) كالذات والالام والتهيجات الملائمة والمنفعية، وحالات عقلية (Etats intellectuels) كالادراك والتفكير ، وحالات فاعلة (Etats actives) كالجزم والارادة ، وذلك مطابق لرأي القائلين ان الانسان مركب من قلب وعقل وإرادة .

١ - فائدة هذا التصنيف - رأيت ان الحوادث النفسية كثيرة بالرغم من وحدة النفس ، ولذلك فانه لايسهل على الباحث درسها الا اذا انقسمت بضرب من القسمة الى بعض الانواع .

٢ - صعوبة هذا التصنيف . - ولكن تصنيف هذه الحوادث صعب جداً . فقد رأيت عند البحث في الشعور ان النفس دائمة الحركة والتبدل فلا يمكن ان تبقى حادثة نفسية على حالها طرفة عين بل تتغير بدون انقطاع فلا تعود الى مسرح النفس الا محلاة بزيئة جديدة . اضف الى ذلك ان الحياة النفسية كثيرة الاشتباك فلا يمكن مثلاً بيان جميع العوامل الموجودة في الغضب او في الشغف والتولع ولمكتشف كل العناصر التي يتألف منها الحب والبغضاء والسرور والحزن .

ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف ان وسائل التحليل في علم النفس مختلفة عن طرائق التحليل المادي . فاذا بحثنا في خواص الانحسام من حيلة ولون ووزن وصوت واردنا بيان اسبابها لم يلبس علينا شيء منها ، لاننا ندرك الفرق بينها

بجواسنا . والالتباس قليل ايضاً في درس خواص الاجسام الحية ووظائفها لان هذه الوظائف مرتبطة باعضاء خاصة يثبتها العلم على الضبط التام . اما في علم النفس فان الاشكال عظيم ، لاننا لانستطيع معرفة الحوادث النفسية معرفة تامة الا بالشعور ، على خلاف العلوم الطبيعية التي تستند الى المشاهدة الخارجية فقط . ولذلك فانه لا يمكن تمييز الافكار عن العواطف كما نُميز الاطعمة عن الاصوات والروائح ، لان العواطف ليست مبانة تماماً للافكار ولا هي مفارقة لها .

اضف الى ذلك أن قوانين علم النفس لاتزال مبهمه وحقائقه لاتزال بعيدة عن الضبط العلمي ، ولذلك فانه لا يمكن وضع تصنيف علمي نهائي الا اذا تقدم علم النفس واصبح كغيره من العلوم الطبيعية . ان الحقائق النفسية كثيرة ، ولا يمكن تصنيفها على الضبط التام الا اذا سار علم النفس على الطريقة التجريبية وتكاملت قوانينه ، ولكنه لا يزال حتى الآن في نشأته ، وكل تصنيف نجى به الآن لا يمكن ان يكون الا موقتا

٣ - التصنيف العلمي

حاول بعض العلماء تصنيف الحوادث النفسية تصنيفاً علمياً ففهم من خالف التصنيف المدرسي ومنهم من اتبعه في خطوطه العامة وسنأتي على ذكر بعضها ونصحح القول فيه .

١ - تصنيف رايه (١) . - قال (رايه) ان الوظائف العقلية تنقسم الى الاقسام الآتية : ١ - وظائف الكسب كالا حساس والشعور وهي ضرورية لاكتساب مواد المعرفة ٢ - وظائف الحفظ كالذاكرة ٣ - وظائف النظم والتأليف كتداعي الافكار والمخيلة ٤ - وظائف الانضاج وهي الوظائف العقلية الحقيقية كالحكم والتعميم والقياس .

لم يتم (رايه) تصنيفه هذا فاقصر على الحياة العقلية فقط ، ولم يخالف التصنيف المدرسي في انقسام النفس الى منفعة وعاقلة وفاعلة .

(١) رايه Rabler - علم النفس ص ٨٩ - ٩٠

٢ - تصنيف ري (١) . - ومن الذي نسجوا على منوال التصنيف المدوسي (أبل ري) قد يزعم أن في كل من القوى النفسية الثلاث درجات مختلفة المراتب ، فتحدد الأفعال العقلية الناضجة الشاعرة بنفسها طبقة من الأفعال النفسية العفوية التي تظهر في الشعور من غير أن يكون لنا في حدوثها عمل ، كالادراك وهو مجموع حوادث ابتدائية أي مجموع احساسات . ونحت للطبقة العفوية طبقة ثالثة هي طبقة اللاشعور والاولو ما تيسم . وينبغي ان يتركز البحث في الحوادث النفسية الخاصة مسبقاً يبحث بمحل عن الوظائف العامة كالذاكرة والعادة والتداعي والانتباه .

بيان تصنيف ري

١ - الشروط العامة للحياة النفسية

١ - بحث موجز في اللاشعور والاولو ما تيسم

- | | |
|---|-----------------------|
| ١ - الذاكرة والعادة (وظيفة التمثيل) | } وظائف الشعور العامة |
| ٢ - التداعي (وهو وظيفة الاستكمال والتزكيب العقلي) | |
| ٣ - الانتباه (وهو وظيفة التمييز والادراك) | |
- ب . - الحوادث النفسية الخاصة .

- | | |
|--|----------------------|
| ٧ - الحوادث الابتدائية (الاحساسات) | } ١ - الحياة العقلية |
| ٢ - التأليف العفوي (الادراك) | |
| ٣ - التأليف التأملي (المفاهيم والمعاني العامة) | |
| ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة للعقلية (المبادئ العقلية والفاعلية الذهنية المبدعة) | |
- | | |
|--|-------------------------|
| ١ - الحوادث الابتدائية (الانفعال والاحساس بالذوق واللمس) | } ٢ - الحياة الانفعالية |
| ٢ - التأليف العفوي (التهيجات والاهواء) | |
| ٣ - التأليف التأملي (المواطنف) | |
| ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة الانفعالية (النزعات والميول ، غريزة حفظ البقاء ، العنفة والتقليد) | |

- ١ - الحوادث الابتدائية (الافعال المنعكسة)
- ٢ - التأليف العفوي (الغرائز والحركات العادية)
- ٣ - الحياة الفاعلة
- ٣ - التأليف التأمل (الافعال الارادية او الإرادات)
- ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة الفاعلة (الخلق)
- ٤ - النتيجة العامة : علاقة الجسد بالنفس - الاوتوماتيسم النفسية - الشخصية .
- خير ما في هذا التصنيف فصله الوظائف النفسية العامة عن الحوادث النفسية الخاصة وترتيبه الحوادث النفسية بحسب كثرة عناصرها . ولكن الاساس الذي بني عليه ليس مستوفياً شرائط الضبط العلمي ، ولا يحتاج الى كثير تكلف في بيان نقصه . فقد وضع الذاكرة في الوظائف الابتدائية ، ولم يخطر لمانها في بعض الاحيان فعل ذهني مركب من وظائف بسيطة . هذا ونجده في خطوطه العامة لم يخالف التصنيف المدرسي ، الا انه وازى بين القوي النفسية الثلاث ، ولعله خطأ في ذلك ، لان مرتبة الحياة الانفعالية دون مرتبة الحياة العقلية .
- ٣ - تصنيف يهرجانه (١) . - وقد حاول (يهرجانه) وضع تصنيف خالف به التصنيف المدرسي فنظر في الملكات النفسية ومراتبها فقسمها في كتاب (الاوتوما - تيسم النفسية) الى قسمين متباينين : ١ - الفاعلية المحافظة (Activité Conservatrice) وهي قوة الحفظ والاسترجاع ، ٢ - فاعلية التركيب والتأليف (Activité de synthèse) وهي فوق الاولى لان الاولى اتباعية وهذه ابداعية . والنفس في الحالة الطبيعية هي مجموع هاتين الفاعليتين . اما في الامراض العقلية فقد تنحل فاعلية التركيب وتبقى الفاعلية المحافظة ، لانها لا تقتضي كالاولى طاقة نفسية كبرى فن صفات فاعلية التركيب ان حوادثها مركبة ، كثيرة الاشتباك . وهي متصلة بالواقع والحاضر والحياة الاجتماعية . والحوادث النفسية يمكن ان تنقسم ايضاً باعتبار الاشتداد النفسي (Tension psychologique) الى قسمين : ١ - حوادث الاشتداد الوطى * ٢ - حوادث الاشتداد العالي . فحوادث المحافظة هي ذات اشتداد ووطى * بسيط ، اما فاعلية التركيب فهي من نوع الاشتداد العالي . لقد ادخل الدكتور (يهرجانه) على تصنيف الحوادث النفسية شيئاً جديداً . ولكن العلماء قد انتقدوا فكرة الاشتداد النفسي وقالوا انها ذات نزعة فلسفية . ولسنا

نستطيع الان ان نبحت في ذلك (١) ونقتصر على القول ان اساس مسألة الاشتداد فيسيولوجي ، ولربما اضاع علم النفس استقلاله اذا جعل انقسام الحوادث النفسية على اساس اتصالها بالحياة العضوية .

٤ - ما الذي حملنا على القول بالقوى النفسية الثلاث

فها انت ترى ان مسألة تصنيف القوى النفسية على اساس علمي جديد لا تزال مطروحة على بساط البحث ، فما الذي حملنا على القول بانقسام الحوادث النفسية الى ثلاثة انواع ؟

١ - كيف يمكن فصل الحادثة النفسية عن مجموع الحوادث الاخرى . - الحادثة النفسية آن من حياة النفس فلا نفصلها بالتأمل عن مجموع الحوادث الاخرى الا بالنسبة الى اهتمامنا بها . هبني احتجت الان الى النظر في معجم اللغة الفرنسية فرأيت في خزنة كتيبي بين مئات المجلدات ، فالحالة النفسية المعينة التي شعرت بها هي احساس بصري مؤلف من لون الكتاب وشكله وحجمه

١ . - وقد يقال ان الحقيقة ابعد من ان تحصر في مثل ما ذكرناه من الاشياء البسيطة اذ كيف استطيع ان اقي حجاباً على المجلدات الاخرى وامنع عيني من النظر اليها ؟ فالعين ترى عدداً من الالوان المتصلة فلا تفرق بينها بكيفية من الكيفيات ، والاحساس البصري ليس بسيطاً بل هو مندمج في غيره من الاحساسات البصرية . اصف الى ذلك ان وجداني المعجم بعد التفتيش عليه يبعث على السرور والراحة فتنضم هذه اللذة الى المشاعر الاخرى ولا ارى المعجم حتى تمر بخاطري ذكرى الكلمة التي ابحت عنها فاتصورها واحكم في امرها حكماً من الاحكام . كل هذه الحوادث النفسية ممتزجة معاً ، كأنها صهير مذاب ، فلا يمكن فصل الاحساس عن الادراك ولا الرغائب عن الافكار ولا الذكريات عن العواطف ، واذا فصلت بالتجريد اقننا بينها جسوراً نعبر عليها من حالة الى اخرى وتسمى هذه الجسور عواطف مرور

(١) راجع فالون ، علم النفس المرضى ٢٨ - ٢٩ ، ٨٤ - ٨٥ Wallon ; Psychologie pathologique p. 28-29, 84

ونزعات . فنحن لانجد اذن في النفس حالات انفعالية محضة ولا حالات عقلية او حالات ارادية لا اثر للانفعال فيها .

على ان الحادثة النفسية وان كانت مجموعاً لا ينقسم فهي تحتوي على وجوه ثلاثة يمكن النظر اليها منها . ولتحلل المثال الذي ذكرناه سابقاً ، فالاحساس البصري (حادثة انفعالية) بمعنى انه اما ان يكون ملائماً واما ان يكون منافياً ، وهو (حادثة عقلية) بمعنى انه يطلعنا على العالم الخارجي ويولد الادراك والتصور ، وهو (حادثة فاعلة) بمعنى انه يبعث على حدوث بعض الحركات ، فان كان منافياً تحولت عنه واذا كان ملائماً ملت اليه ، حتي لقد أبقى بالقرب منه بالرغم من منافاته ، هذا اذا كنت اريد دراسته والاطلاع عليه . فالحالة النفسية لا تنقسم الى عناصر ثلاثة بل البحث فيها من هذه الوجوه الثلاث اعتباري فقط .

ب . ونقول ايضاً تصحيحاً لما تقدم ان انقسام الحالات النفسية الى ثلاثة انواع ليس اتفاقاً . لاجرم ان وجود حالات انفعالية او عقلية او فاعلة محضة محال لانها مشتبكة بعضها ببعض . ولكن ربما استطعت ان تقول ان هناك حوادث هي انفعالية اكثر منها عقلية . او هي عقلية اكثر منها ارادية فيمكن انقسامها باعتبار بروز هذه الصفة فيها . فمن ذلك انه يوجد احوال تكاد تكون محضة الانفعال فلا ندرك منها الا ملاءمتها او منافاتها كالا حزان المبهمة والخاوف المرضية التي لا يظهر فيها التصور فكانها خالية من كل عامل عقلي او ارادي وهي غير واضحة لانه لا يمكن اكتشاف اسبابها العقلية او الارادية فكانها اذن احوال انفعالية محضة . — وبعض الاحوال العقلية تكاد تكون محضة ايضاً لخلوها من الاثر الانفعالي الظاهر كالا افكار المجردة من كل عاطفة والخالية من كل باعث ارادي — وقد تكون الصفة البارزة في حادثة نفسية هي الارادة فتتكشف النفس عند ذلك عن احوال تكاد تكون محضة الفعل كإرادة الرجل الماضي العزيمة الذي لا يهتم بنتائج اعماله البعيدة ؛ بل يندفع الى الفعل اندفاع السيل ولا يفكر في البواعث والعوامل المحركة ، كانه قوة متحركة بذاتها وكان الحالة التي يشعر بها محضة الفعل .

فها أنت ترى انه يمكن اعتبار المباحث النفسية منقسمة الى ثلاثة اقسام : الحياة الانفعالية ، والحياة العقلية ، والحياة الفاعلة .

وعلماء يؤيدون ذلك أيضاً باختلاف الاستعداد بحياة الطفل حياة انفعال يوفي للناس من هو كثير الانفعال قليل التفكير وفيهم من هو قوي الإرادة شديد العزم حتى لقد انقسمت الطبائع الى ثلاثة أنواع كبرى : النوع الحسي والنوع الفكري والنوع الارادي .

٢ - بعض البراهين الفيسيولوجية التي تؤيد ذلك . - تنقسم الاعصاب الى ثلاثة اقسام : ١ - الاعصاب الموردة المسماة أيضاً باعصاب (السمبائي الكبير) (Nerfs afférents du grand sympathique) تلعب دوراً أساسياً في حدوث التغيرات ٢ - الاعصاب الموردة المسماة أيضاً باعصاب النخاع الشوكي الرأسية (Nerfs afférents céphalo - rachidiens) تقابل الحوادث العقلية لانها تنقل الانطباع من الاطراف الى المركز ٣ - الاعصاب الموصلة (Efférents) او المنبهة - المحركة (Excito-moteurs) تدبر الافعال والحركات . فاذا فسد احدها بطل الفعل الصادر عنه . وهناك مواد طبيعية تزيل الالم من غير ان تزيل الاحساس تماماً ، فالالم انفعالي والاحساس عقلي ، فاذا حقن المريض (بالكوكائين) زال منه الشعور بالالم وبقي الاحساس ، فتراه يشعر بالآلام الجراحة تبضع عضلاته ولا يتألم منها ، ومادة الكورار (Curare) تفالج الاعصاب وتفقد قابلية الحركة من غير ان تزيل الحساسية .

فلا ينبغي الاستهانة إذن بهذا التصنيف وان سميناه مؤقتاً . وهو جار مجرى الجناح المبلغ والآلة المسهلة للمقصود لانه بسيط . الا اننا نقيده بما قلنا سابقاً وهو ان الحوادث النفسية ليست مفارقة بعضها لبعض بل هي متصلة بكل الاتصال ومشتبكة كل الاشتباك فهي كل في كل . اي ان كل حادثة تحتوي على الاعتبارات الثلاثة وهي مزوجة امتزاجاً عجيباً ، وما قبلنا تقسيمها على هذه الصورة الى منفعة وعاقلة وفاعلة الالبروز احد هذه الوجوه ولسهولة ترتيب المواد وتأليفها وتنظيمها وقد قال أرسطو : اللذة والالم يحتويان على ميل ورغبة ، واما من رغبة الا تبعث على حركة . وكذلك الحالات العقلية فهي لا تصفو من الاثار الانفعالية بل تكون مزوجة بشيء من اللذة ولذلك فاننا بالرغم من الاساس الفيسيولوجي الذي ذكرناه لانستطيع حرصاً على استقلال علم النفس ان نقول بمفارقة هذه الاجوال الثلاث ، بل نعيد ما قلناه غير مرة : لا بسيط في النفس وكل ايقاع نفسي يحتوي على النفس كلها .

٥ - قسمة هذا التصنيف

ونضم الى ما تقدم للملاحظات الآتية :

لا قيمة لهذا التصنيف الثلاثي إلا بالنسبة الى الحياة النفسية الكاملة. لان الطفل والانسان الابتدائي قد يكونان عاريين من الحالات العقلية الموجودة عند الراشد المتعلم. والحساسية عند الطفل مزوجة بالفاعلية، فلا يستطيع ان يعارض رغائبه وقد قيل ان كلمة واحدة كانت تدل في زمان هوميروس على الخوف والحرب معاً اي على التهيج والحركة فكانت الحيلة الانفعالية. اذن لا تميز عن الحياة الفاعلة.

ونزيد ما تقدم بياناً بقولنا ان هذا التصنيف لا ينطبق على الحياة النفسية الكاملة الا ضمنى الشروط الآتية :

١ - هذه الاخوة الى المختلفة لتضادة فيدخل بعضها بعضاً. فالحيلولة الشديدة يوقف عمل العقل، والتمكثير المجرد يخفف من غفوية العواطف والافعال.

٢ - التفكير ملازم للارادة، ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يصبح الفكر واضحاً شيئاً الا بالانتباه وهذا يقتضي فعلاً ارادياً، فالارادة اذن واسطة موصلة للتفكير.

٣ - الفكر مقيد بالاحوال الانفعالية؛ فلا تصبح المعرفة قوة الا اذا انضمت اليها العاطفة، والالسان لا يعرف الامنعة ولا يفهم الا الشيء الذي يهتم به ويهتم له.

٤ - الحياة الانفعالية تقتضي الحالات العقلية؛ فلا يوجد الم عظيم الا تحت تأثير الذاكرة، لان ذكرى الم الماهي تنضم الى الالم الحاضر فتزيد في شدته.

ولربما يزداد الم المريض اذا علم ان لوجاعه ناشئة عن مرض عضال.

٥ - القوة الحساسة ملازمة تدائها للفاعلية. - فاللذة تمنعنا والالم يدفعنا.

والخلاصة ان انقسام الحوادث النفسية الى منفعة وعاقلة وفاعلة امر اعتباري

فقط. مستبعد في تبويب هذا الكتاب لانه لا يقيني بل لانه موافق ولانه بسيط.

١ — المصادر

1. — *Hannequin*, Introduction à l'étude de la psychologie Ch. IV.
2. — *Höfding*, Psychologie Ch. IV.
3. — *Luquet*, Idées générales de psychologie Ch. VI
4. — *Rabier*, Psychologie Ch. VIII
5. — *Rey*, Psychologie Ch. IV
6. — *Roustan*, Psychologie Ch. VIII.
7. — *Cuvillier*, Manuel de philosophie t. 1 Psychologie Ch. III p. 105
8. — *Malapert*, Psychologie Ch. IV p. 63-70
9. — *Damas G.*, Traité I 919-952, II 608-613
10. — *Pierre Janet*, L'Automatisme psychologique
Les névroses 353-367
Les obsessions et la psychasténie t. 1, 474-497
De l'Angoisse à l'extase.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ — بين بتحليل بعض الامثلة الشخصية كالهيجان والحكم والعادة والارادة ان كل حادثة نفسية هي انفعالية وعقلية وفاعلة في وقت واحد
- ٢ — ناقش مسألة القوى النفسية وبين الخلاف فيها .
- ٣ — اشرح قول (روسو) في كتاب احلام الجائل الوحيد ، النهضة السادسة ، ان طبعي الميال للاستقلال جعلني غير قادر على الخضوع الضروري لمن يريد ان يعيش مع الناس . فاذا احسست بنير الضرورة او نير العبودية تمردت وشمكت بانفي وصرت غير اهل لشيء ، فلا اصلح للعمل الا اذا كنت حراً . فكلما ارغمت على فعل شيء مخالف لارادتي امتعت عن فعله مهما يحدث ، واراني عاجزاً عن فعل ما اريد ايضاً لاتي ضعيف فاستنكف عن العمل ، .

٣ - مواضيع للانشاء الفلسفي

- ١ - ما معنى الافعال النفسية العالية والافعال النفسية الوطينة؟
- ٢ - هل يمكن القول بانقسام النفس الى منفعة وعاقلة وفاعلة ام هل ينبغي التوحيد بين هذه القوى الثلاث؟
- ٣ - تعاون القوى النفسية الثلاث واثرها بعضها في بعض.



الكتاب الثاني



الحياة الاقتصادية

توطئة

لقد فرغنا من تعديد المسائل العامة وتعريفها وانتبهنا من وصف الحياة النفسية وذكر اقسامها ولم يتضح لنا بعد ماهي الحياة الانفعالية التي كان القدماء يسمونها بالقوة الحساسة اي حياة الحس والعاطفة .

١- لمحة تاريخية

ان كتاب المواطن الذي وضعه (ديكارت) هو اول كتاب علمي خصصت به الحياة الانفعالية . فقد تقدم به (ديكارت) على علماء النفس الفيسيولوجيين ولم يقتصر كالفلاسفة القدماء على العبر العامة والاصول الكلية ، بل ربط المواطن بالاحوال العضوية المرافقة لها (١) . وقد حذا حذوه (بوسويه) و (مالبراش) و (سينوزا) من فلاسفة القرن السابع عشر ، الا انهم لم يهتموا بالحياة الانفعالية اهتمامهم بالحياة العقلية لان العقل في زعمهم فوق العاطفة وله العمل الاول فيما حاموا حوله من النظر العلمي والتأمل الفلسفي والتحقيق الديني .

وقد خالفهم فلاسفة القرن الثامن عشر في ذلك فاعادوا للحساسية منزلتها حتى ان (جان جاك روسو) وضع العاطفة فوق العقل ، وبني (جاكوبي) و (آدم سميث) و (شاقسبري) قواعد الاخلاق عليها ولكن مباحثهم كانت ادبية اكثر منها علمية لانهم فلاسفة اخلاق يبحثون عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها مع غيره لاعن حقيقة الافعال الواقعة في نفسه .

ولم يعرض الفلاسفة في اوائل القرن التاسع عشر عن النظر في العاطفة الا لان تقدم العلوم بعثهم على تقديس العقل والايمان به . ففضلوا البحث فيه على غيره ولكنهم رجعوا منذ خمسين سنة الى درس الحياة الانفعالية بطريقة علمية صحيحة ، فكان لمباحثهم اعظم الاثر في تقدم علم النفس . فمنهم (داروين) صاحب كتاب ظاهرة الهيجان (Expression des émotions) (١٨٧٢) ومنهم (لانيج) و (جيمس)

(١) كتاب المواطن (Traité des passions) . وقد آثرنا تسميته بكتاب المواطن لان كلمة هوى (Passion) كانت تدل في تلك العصر على معنى العاطفة

صاحب النظرية الفيسيولوجية ، ومنهم (وندت) و (سرجي) و (دومون)
 و (ريبو) صاحب كتاب بسيكولوجيا المواقف (psychologie des sentiments)
 وكتاب الاهواء ، ومنهم (جورج دوماس) صاحب المطول وكتاب الحزن والسرور
 و مترجم نظرية جيمس الى اللغة الفرنسية ومنهم (جانه) و (شارل ريشه) و (بروه)
 و (داللون) .

٢ - صفات الحياة الانفعالية

ان للحياة الانفعالية ظواهر كثيرة . فن صفاتها انها ذات مرونة ونقولين وورخاصة
 فتؤثر فيها كل شيء وتتغير ، وهي سريعة التحول حتى لقد وصفها (جيمس) و
 (برغسون) بقولها انها انتقال مستمر وتغير دائم . وهي مشتبكة العناصر ، متحولة
 الحدود ، غامضة الحواشي ، مختلفة السبك ، على عكس الحياة العقلية لان الفكرة
 تختلف عن الفكرة كما يختلف الحكم عن القياس ، وهما تكن المشابهة بين الاحوال
 العقلية تامة فانها لا تعدم ناحية يمكن تمييزها بها ، لان للاحوال العقلية حدودا واضحة
 فلا يصعب على الناظر تعيينها اذا احب ان يكشف عنها ويسبر غورها

ومن الصفات التي تميز الجوارث الانفعالية عن الجوارث العقلية اختلاف وظيفة
 كل منها في الافعال النفسية . فبالعقل نعرف انفسنا ونطلع على ما يحيط بنا ، وبالحساسة
 نهم بحياتنا وحياة اقراننا . بالعقل نكتسب قوة وبالحساسة نميل الى الفعل . ولولا
 الحساسة لما نظر الانسان الى نفسه ولا الى غيره . فالعواطف العذبة الكامنة في قلبه
 تدفعه الى محبة الغير ، وتولد فيه شغفاً ولماً ، وتبعثه على استسهال الصعب وادراك
 المني . وهي انغام داخلية ونزعات شخصية ولذات وآلام وراغاب يتسق الانسان
 بها في جوق العالم الابدی فتطعمه على تناسق الاشياء ونظام الوجود

ومنها ان العواطف شخصية (subjectif) والافكار موضوعية (objectif) .
 ليس في الافكار ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للاماني الشخصي . ولذلك كانت المعاني
 الكلية المطابقة للمحسوسات واحدة عند الجميع . اما العواطف فهي كما قلنا شخصية
 فقد يؤلمني ما يسر غيري ويؤلم غيري ما يسرني . فيختلف الناس في العواطف
 ويتفقون في العقول لايت

فللعاطفة أمينان والعقل معيار، إلا أن معيار العقل أكثر ثبوتاً من ميزان
العاطفة.

٣ - تعريف بعض الاصطلاحات

الغاية التي نجري إليها إنما هي الفهم والافهام، فبأي شيء بلغنا الافهام ووضحنا
عن المعنى، فذلك هو المطلوب، غير أن الكشف عن اعيان المعاني وتفسير حقائقها
على الضبط العلمي المرغوب فيه لا يكون الا اذا استقام اللفظ وثبت الاصطلاح
ولذلك جئنا في هذه التوطئة بتعريف بعض الالفاظ المستعملة في الحياة الانفعالية
وانطباقها على المعاني بالجملة

فلاصطلاحات التي اعتمدناها في الحياة الانفعالية هي الحساسية واللذة والالم
والهيجان، والعاطفة والميل والهوى، ولكل واحد منها صورة بامتة وحلية مخالفة،
حتى لقد اختلف الفلاسفة في معانيها فصار لكل لفظ منها ثلاث دلالات

فكلمة حساسية (Sensibilité) يستعملها بعض الطبيعيين بمعنى حس الحيوان
الآلي واضطرابه العضوي وحركته وتأثر اعصابه بالكهرباء والجوامض الكيميائية
فهذه خواص فيسبو لوجية لا ينبغي استعمال كلمة حساسية للدلالة عليها، لان هذا لغو
ساقط، فنختار اذن لكلمة حساسية معنى الدلالة على قابلية الحس من الوجهة النفسية
فقط - وبعض علماء النفس يعتقدون ان الحساسية هي قوة الادراك وهذا مخالف لما
نريد. نعم ان درك الاشياء الخارجية يكون بالحواس الظاهرة، ولكننا نستعمل
للدلالة على هذا الاطلاع الخارجي الذي نفرق به بين الاشياء كلمة ادراك (Percep-
tion) او كلمة تمييز (Discrimination) فالا حساس للحواس الظاهرة كما ان الادراك
للعقل، (١) فبقي ان تكون الحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم وهذا ما نريد
الدلالة عليه فالحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم لا قوة الشعور بها لاننا فندنا
فكرة القوى النفسية، وليست اللذات والالام قوة مفارقة لغيرها بل هي عامة ونسبتها
الى الحوادث النفسية كنسبة الألوان الى الاشياء الخارجية فلا تترك لحظة من العمر

من لخير ان تكون الحوادث النفسية خضية بالذة او بالالم . وقد تجمع الحادثة النفسية الواحدة هذين اللونين معاً فتوجد اللذة في الالم والالم في اللذة . فالقائد الذي جرح وتغلب على عدوه يشمر بالمرح والفرح ولذة الظفر ولا حقيقة للاحوال النفسية الحياوية التي قال بها (سرجي) و (وندت) و (بين) وسنفند افوالهم عند البحث في اللذة والالم ثم نبين ماهي شروط هذا اللون الانفعالي

على انه يجدر بنا في هذه التوطئة ان نقول ان اللذات والالام نوعان : جسماني ونفساني . فاللذات الجسمانية هي التي تجدها النفس عند الخروج من الالم واقناع الحاجات . مثال ذلك الشبع بعد الجوع والشرب بعد العطش والاستدفاء بعد البرد - واللذات النفسانية الفكرية هي التي تجدها النفس عند التصور والتفكير مثال ذلك فرح الانسان ببلوغ غايته وتلذذ العالم باكتشاف الحقيقة ، ولذة الكريم عند بذل العطاء - والالام الجسمانية هي التي تجدها النفس عند خروجها عن حد الاعتدال الطبيعي وملاقاة بعض الاشياء المفسدة للاعضاء كاحتراق الجلد وضرب الضرس ووجع العين - والالام النفسانية تنشأ عن اسباب فكرية كمن يسقط في الفحص فهو يتألم ويحزن لعدم بلوغه هدفه وكمثل من يسمع بموت صديق له فيغمه خبر موته فاللذات الجسمانية والنفسانية تسمى بالاحوال الملائمة (Agréable) والالام كلها تدعى بالاحوال المنافية (Désagréable) .

وقد استعمل بعضهم الاحساس للدلالة على اللذات والالام الجسمانية ، والحس والعاطفة والوجدان للدلالة على اللذات والالام النفسانية (١) . الا ان هذا الاصطلاح يبعث على الالتباس فلا ندري اي اصطلاح نخصصه للدلالة على الحس الظاهر كاحساس اللس والبصر والسمع وغير ذلك . فلتنبق اذن كلمة احساس للدلالة على درك الاشياء الخارجية بالحواس الظاهرة .

ومهما يكن من امر انقسام اللذات والالام على هذه الصورة الى جسمانية ونفسانية فاننا لا نجد الان مفرأ منه بالرغم من ان بعض الفلاسفة حاول كما ستري في مبحث

(١) كليات ابي البقاء ، ص - ١٩ « الاحساس ان كان للحس الظاهر فهو المشاهدات وان كان للحس

الباطن فهو الوجدانيات »

الهيجان ان يوجد بين الاحساس والحس اي بين الذات والالام الجسائية. والذات والالام النفسانية .

وقد قسموا العواطف الى اقسام ايضاً . ولكن ما هي العاطفة ؟ ان معنى هذه الكلمة مبهم جداً . فهي تنيل على جميع الجوادث الانفعالية من ميل وهوى (١) . ولذلك فرق الفلاسفة بين العاطفة التي هي ميل وتغير انفعالي دائم ، والهيجان الذي هو اضطراب انفعالي سريع . فالعاطفة تتولد في النفس شيئاً فشيئاً تحت تأثير بعض العوامل الفكرية كالاسف والقلق والضيق . والاحتقار والعجب والاعجاب . والهيجان مفاجئ يصدم النفس صدماً فتضطرب لوقعه وتقلق ويتحرك صميم وجودها ، كمثل من يسمع بالحريق فيخاف منه ، ومثل من يشتم فيغضب ، ومثل من يسمع بموت والده فيضطرب ويحزن ، ومثل من يحب شيئاً فرباً فيخجل . فالخوف والغضب والخجل والخيرة والسرور المفاجئ والحزن الشديد كل ذلك من نوع الهيجان . وهي كما قيل هيجانات مصادمة (Emotions - chocs) . اما العواطف الاخرى فقد اقترح بعضهم ان يسميها بالهيجانات الحسية الوجدانية (Emotions - sentiments) . وعلى ذلك فلهيجان نوعان مصادم مفاجئ ، ووجداني حسي ، الاول سريع شديد والثاني دائم خفيف .

وقد اراد بعض علماء النفس ان يستعمل كلمة هيجان للدلالة على مجموع الجوادث الانفعالية من لذات وآلام جسائية ونفسانية معاً ، كما فعل (الكسندر بين) و(بول جانه) ، الا ان هذا الاصطلاح فاسد ، لان كلمة هيجان لاتدل كما رأيت الا على حالات الغضب والخوف وغير ذلك من الاضطرابات السريعة المركبة .

اما اصطلاح الحس الباطن او الوجدانيات او العواطف فهو ايضاً كما رأيت كثير المعاني . فكما ان بعض الفلاسفة استعمل كلمة هيجان للدلالة على جميع الاحوال الانفعالية فكذلك استعمل (ريو) كلمة عاطفة للدلالة على مجموع هذه الاحوال وهذا ما اراده بضوء كتابه: سيكولوجيا العواطف (Psychologie des sentiments) وقد قبل (هو فدينغ) هذا الاصطلاح في كتاب علم النفس وحذف كلمة احساس

(١) عطف بمطاف مال وعليه اشفق

من اصطلاحات الحياة الانفعالية، فلتصبح الاحساس هو العامل النفسي والعاطفي هو العامل الانفعالي. على اننا نفضل ان نستعمل كلمة عاطفة او حس للدلالة على بعض الاحوال الانفعالية فقط ونستعمل كلمة الانفعال للدلالة على ما يقصد به (موجدنيغ) واصحابه. وقد تستعمل ايضاً كلمة عاطفة بمعنى الميل والشفقة للدلالة على بعض الاحوال النفسية المركبة فتقول مثلاً العاطفة الاخلاقية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية والعاطفة الانبوية.

وكما ان حوادث الحساسية كالذات والالام لا تخلو من بعض العناصر الفكرية فهكذا لا تخلو بعض الحوادث الاخرى من الفعل. فيمكن اذن تقسيم الحساسية الى نوعين: متعل وفاعل. فالمتعل هو مجموع الذات والالام والميكانات، والفاعل هو مجموع النزعات والميول والاهواء. ولولا الذة والالام لما اطلعنا على نوعان من العاطفة. فالذة هي راحة نبعدها النفس عند اقتناع النزعات بالفعل ورجوعها الى الاعمال. والالام هو احتساس النفس بعدم اقتناع النزعات بالفعل ونحو وجعها عن الاعمال السوء من هذه النزعات ماهر غريزي ومنها ماهر مكتسب، مستفاد، ومنها ماهر دائم ومنها ماهر زائل ومنها ما يتولد من الجسد ومنها ما ينشأ عن الفكر وسنبحث في الحياة الانفعالية عن هذه النزعات في فصلين: الميول والاهواء.

مثال ذلك ان عاطفة الوطنية هي نزعة الى الفعل والتفكير معاً، نخضع لها في سلوكنا ونضحي في سبيلها بما لنا حتى لقد تملك علينا نفوسنا كما يسخر الحب الشديد قلب العاشق. فهي اذن ليست حالة انفعال محض تتأثر بها، بل هي ايضاً حالة فاعلة او هوى حقيقي. وقد تولد هذه العاطفة في النفس ميكانات حقيقية، كمثل من ينزع عن بلاده فيشتاق اليها وتلعب صباة الاوطان بقلبه، وكمثل من يعود الى وطنه بعد ان غاب عنه دهرآ، فتبهجه رؤية المنازل القديمة والطول الدارسة ويشعر بهيجان مصادم.

فلا فرق اذن بين عاطفة الوطنية وغيرها من الميول والاهواء من حيث الماهية. ولذلك فنحن نبحت في هذه الميول المركبة من عاطفة وطنية وعاطفة دينية وعاطفة اخلاقية في فصل الميول.

وجملة القول ان دراسة الحياة الانفعالية تقتضي البحث في الذات والالام
والهيجان والميول والاهواء ويمكن تبين ذلك كما يأتي :

١- الذات والالام الجسمية وهي ابسط الاحوال	حالات تأثر وهي حالات منفعة تدركها	الحياة الانفعالية
الانفعالية الانما مرتبطة بتغير عضوي موضعي		
٢- الذات والالام النفسانية والهيجانات وهي على نوعين مصادم شديد وحسي لطيف	مباشرة بالشعور -	
١- الميول	حالات فاعلة	
٢- الالهواء (يدخل فيها هوى والاوطان والعاطفة الدينية)		

الفصل الاول

الذات والالام

١ - صفات اللذة والالام

الذات والالام من الاحوال النفسية الاولى التي ندرِكها مباشرة، فلاحاجة اذن لتعريفها في اول هذا البحث لانها حوادث بسيطة . وتعريف ذاتها على الضبط محال ايضاً ، لانك لا تستطيع ان ترجع هذه الاحوال الابتدائية الى احوال ابسط منها . كل حد مؤلف من الجنس والفصل ، ولا يوجد للذات والالام جنس اعلى تنحل اليه . فسنتصر إذن في هذا الفصل على ذكر صفاتها واسبابها وشروطها مع بيان نسبها وطبائعها وقوانين نموها .

وقد فرق العلماء بين اللذة والالام والملائم (١) والمنافي ، وقالوا : ليس كل ملائم لذيداً ولا كل منافي ملائماً . والعكس بالجملة صحيح ايضاً . لان شروط اللذة والالام مقيدة اكثر من شروط الملائم والمنافي . مثال ذلك : ان الدغدغة تبعث لذة ولكنها اذا طاللت انقلبت الى احساس منافي . وقد يكون الاحساس ملائماً للنفس من غير ان يحتوي على الشروط التي تجعله لذيداً (٢) فالملائم بالجملة اعم من اللذة والالام اخص من المنافي .

على ان هذه الاحوال الانفعالية عامة . فالحوادث النفسية اما ان تكون ملائمة ولما ان تكون منافية . ولا وجود للاحوال الحيادية المتوسطة .

(١) وهو ما نبر عنه باللغة الفرنسية بكلمة (Agreable) وقد ورد هذا المعنى في اخوان الصفا الجزء الثالث ص - ٨٤ : « والخاس المشعومات الملائمة لمزاج اخلاطه » .

(٢) راجع المطول في علم النفس لجورج دوماس ص - ٤٢١

١- الاحوال الجيادية المتوسطة . - هل يمكن ان يوجد في النفس احوال حيادية لاهي ملائمة ولاهي منافية ؟ ان بعض العلماء اقروا ذلك كما رأيت سابقا (ص - ١٧٦) فقال (سرجي) ان وجود هذه الاحوال تابع لشروط الحياة العامة وذلك انه ، لما كان الالم واللذة قطبي الحياة الانفعالية وصورتيها الاساسيتين لزم من ذلك ان يوجد بينهما منطقة حيادية تطابق حالة المؤالفة . فالالم حالة شعورية تكشف لنا عن المنازعة القائمة بين الجسد والقوى الخارجية وتدل على عدم المؤالفة فيتولد من ذلك انلاف طاقة . واللذة حال شعورية تدلنا على اتصال افعال الجسد بالقوى الخارجية وموافقة اياها ، فينشأ عن ذلك زيادة في الطاقة ونمو في الفاعلية . اما حال الخلو من الميل الى اللذة والالم فهي حال متوسطة تدل على المؤالفة التامة بين الجسد والشروط الخارجية من غير ان يكون هنالك زيادة او نقصان في الفاعلية (١) وقد اوضح (وندت) ذلك بخطيباني ، فالقسم الذي فوق الفاصلة ايجابي وهو يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سلبي وهو يدل على الالم . والنقطة المتوسطة التي يقطع بها الخط البياني محور الفاصلة تدل على الاحوال الجيادية الخالية من الالم واللذة على ان هذه الادلة لم تقطع المسائل الخلافية القائمة بين الفلاسفة ولسنا نحتاج الى كثير غناء في اثبات ضعفها لانها ادلة منطقية قياسية لا برهانية تجريبية . ولعل الحقيقة الخارجية لا تطابق ماثبت بالبرهان الذهني . ونحن اذا لاحظنا ما يجري في نفوسنا ، وجدنا الحوادث النفسية متصلة فينتقل الانسان رأساً من لذة الى الم ومن الم الى لذة ، وهذه حال الانسان بالجملة حيناً بساء وآناً يسر . وقد رأيت انه لا بد للنفس من اللون باحد هذين اللونين .

ولكن الموسيو (ريبو) يقول بوجود هذه الاحوال المتوسطة مثال ذلك رؤية اثاث البيت كالعادة ، فهي لا تولد في الانسان لذة ولا الماً . واذا وجد هناك مقدار صغير من اللذة والالم لا يرى الا بالتأمل فان علم النفس يستطيع ان يستغني عنه كأنما هو كمية مهمة لا تأثير لطرحتها (٢) . وقد ذكر البهش والحيرة والعجب في

(١) ريبو ، سيكولوجيا المواطن ص - ٧٦

(٢) ريبو ، سيكولوجيا المواطن ص - ٧٩

عداد الاحوال المتوسطة، الا ان (هوفدينغ) بين ان هناك حيرة ملائمة ودهشاً منافياً . فالرغم من الملاحظات الدقيقة التي جاء بها (ريبو) فاقا نقول ان التحليل النفسي لا يكشف لنا عن احوال متوسطة خالية من اللذة والالم ، بل ان الحوادث النفسية مشتبكة كثيرة العناصر فلا يمكن فصل العنصر الفهمي عن العنصر الانفعالي الا بالقجريد .

٢ — اتحاد اللذة بالالم . — ان الانسان في دائم الاحوال لا يتخلو من الم ولذة جسمية ونفسانية من عدة وجوه . ومن احسن الادلة على اتحادهما انقلاب اللذة الى الم والالم الى لذة حتى كأن احدهما ليس الا نتيجة من نتائج الآخر . والاحساسات الملائمة من لمس وفوق وشم وسمع وبصر تنقلب باستمرار للفعل الى ألم . وذلك نتيجة طبيعية كما سترى للقانون الذي يجعل اللذة في الفعل المعتدل والالم في الفعل الخارج عن الاعتدال . وفي الاحوال النفسية المركبة حيث تشبك هذه الانفعالات اشتباكاً كلياً يظهر اتحاد اللذة بالالم بصورة جلية . فيمكننا ان نقول ان اللذة والالم يوجدان معاً في وقت واحد (١) . وقد اشار افلاطون الى ذلك في كتاب (الغدون) فقال :

« يا اصدقائي ما اعجب الشيء الذي يسميه الناس لذة وما اغرب اتحاده بالالم . لعل اللذة الانسانية لا تريد ان توجد مع الالم في وقت واحد الا انك لا ترغب في احدهما ولا تحصل عليه الا لتقبض بالضرورة على الآخر . فكان هذين الضدين مرتبطين بقمة واحدة (اي بمبدأ واحد) . ويظهر لي انه لو فكر (ازوب) في

(١) راجع رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا . الجزء الثالث . طبعة مصر ١٩٢٨ ص ٨١ — فصل في كيفية وجبان اللذة والالام معاً في وقت واحد . — اعلم ان الانسان في دائم الاوقات لا يتخلو من الم ولذة جسمية وروحانية من عدة وجوه . مثال ذلك ، الماشق يرى مدعومة وهو على خيابة نفسه رؤيته له ويتذنها وتضمه خيالاته له وتوهمه كالحال .

٢ — قايس بين جماله بوضاه . — فاذا الملاحاة بالقياحة لا تفي

وكن هو يعمل عملاً متعباً او صناعة شاقة يرجو عليها ثواباً جزيلاً واجرة وافرة فهو يجد المأمن عمله المتعب ولذة وفرحاً لما يرجو . من ثوابه . او كن شكراً منه وجمع بينه وبينه فهو يجد المأ وراحة في وقت واحد »

ذلك لا ألف منه امطورة، ولقال انت الاله اراد ان يصالح هذين العدوين فمحو
عن التوفيق بينهما. ولذلك فهو قد ربطا احدهما بطرف الاخر فلا يظهر الاول
الا ليقعه الثاني من الهواء . هذا ما بدا لي ، لان ألم الوثاق الذي كنت اشعر به فيه
سابق قد اعقبه الان لمدة ، (١٦)

فالالم يتلو اللذة كما يعقب الليل النهار وهما مزوجان معاً امتزاج المساء
بالراح فلا يمكن الحصول على لذة محضة تامة لا يشوبها ألم الا اذا تساقبت
وظائف الحياة تساقاً مطلقاً، وهذا محال، وكذلك لا يمكن ان يورجح ألم خال من
اللذة لان ذلك يقتضي خروجاً مطلقاً عن الاعتدال الطبيعي، ولا يتم ذلك الا اذا
فسد الموجود الحي وانحل تركيب الجسد، فاللذة والالم موجودان معاً . لان مزاج
الجسد يرجع في كل وقت الى الاعتدال ثم يخرج منه . فقد ذكر (رابله) Rabelais
ان (غارغاتويا) حزن لموت زوجته وفرح في الوقت نفسه لميلاد (باتاغروئل)
ابنه وبكى كالقبرة ثم ضحك كالعجل ، وعلى هذا القياس حكم سائر الالام والذات
الجسمانية والنفسانية .

فقد تتحد اللذة الجسمانية بالالم النفساني او بالعكس ، مثال ذلك : الجندي
الجريح ، يتألم من جراحه وهو على فراشه فيسره بعده عن نار المعركة . وقد تتحد
اللذة الجسمانية بالالم الجسماني ، مثال ذلك : لذة الجريح الذي يحك جرحه ويجد في
ألمه لذة . وقد تتحد اللذة النفسانية بالالم النفساني ، مثال ذلك : ابتسامه (آندروماك)
وعيناها مغرورتان بالدموع عند ملء عهد اليها زوجها هكتور بولدهما قبيل ذهابه الى
الحرب . . . والعلشق يسره عذاب الحب والشاعر يجد الراحة في سويداء قلبه .

٣٣- تختلف الذات بعضها عن بعض بالكيفية من الوجهة النفسية والاخلاقية
معاً ، فمنها ما هو جسماني ومنها ما هو نفسي ، ومنها ما هو نبيل شريف ومنها ما هو
خسيس دنيء

وتختلف ايضا بالشدّة . فقد تكون اللذة خفيفة وقد تكون قوية او مثقلة .
وقد يكون الالم خفيفاً وقد يكون شديداً ، فتختلف شدة اللذات والالام اذن بحسب

الاستعداد والسن والمركز الاجتماعي وتوق الانسان وطموحه . وقد تكون مدة اللذة قصيرة وقد تكون طويلة ، وقد تنقلب بالاستمرار الى ألم وكذلك حكم الالام من جسمية ونفسانية . فالدغدة مثلا تكون في أولها ملائمة الا انها تنقلب الى ألم بعد مدة قصيرة . وعلى عكس ذلك التكرار فهو يقلب الاحساس المنافي الى احساس ملائم وتسمى هذه اللذات المتولدة من تكرار الفعل بالذات المكتسبة . مثال ذلك شارب التبغ يجد في اول الامر منافياً ثم ينقلب إحساسه بعد التكرار الى لذة مكتسبة (١) .

والعادة أيضاً تخفف من شدة اللذات والالام لانها تضعف الحساسية وتزيد الفاعلية . فاللذة التي نجدها في مشاهدة منظر طبيعي جميل لاتبقى على حالها بل تخف ، وقد نستحسن القبيح بعد معاشرته بعض زمن ولا نشعر بمنافاة قبحه لطبيعة الجمال التي تتوق اليها .

والذات والالام نسبية يزيد وضوحها التضاد ويقوي أثرها التباين . فكلما كانت اللذة شديدة كان الألم الذي يتلوها قوياً والعكس بالعكس . فلا تسلذ بالاستدفاء الا اذا كان البرد شديداً ولا تتألم من حياة الجمود الا اذا ألفنا حياة النشاط . فكلما كان جوعنا شديداً كانت لذتنا بالاكل أقوى . فالذات والالام خاضعة إذن لقانون النسبية «Loi de relativité» .

٢- في اولى كل من اللذة والألم

هل اللذة خروج من الألم ام الألم خروج من اللذة ، أيهما يلي وأيهما لا يجاني؟

١- رأي المتشائمين . - يقول المتشائمون : الألم وحده من طبيعة إيجابية وهو أساس الحياة الدنيا . وهي فاسدة لانها شقاء دائم من المهد الى اللحد . أولها عناء وآخرها فناء ، فلا يزال الانسان فيها يحارب الالام من جسمية ونفسانية فلا يظفر بلذة وهمية الا عند نسيانه شقاء الحياة وابتعاده باحلامه عن حقيقة الوجود . إذن فطبيعة اللذة سلبية لانها لاتحصل للنفس الا عند خروجها من الألم .

يستند أصحاب هذا الرأي الى كثير من الادلة الاخلاقية والنفسية . فلنقتصر هنا على ذكر الادلة النفسية فقط :

(١) يقول (ابيقوروس) : الحياة رغبة وشهوة والرغبة تتولد من الم الحرمان والعدم . فالحكمة كل الحكمة في امانته الرغائب والشهوات لان السعادة في الجود وفقدان الشهوات وبطلان الالم .

(٢) ويقول (كانت) : الحياة جدوجهاد ، والجهد يبعث الالم .

(٣) ويقول (شوبنهاور) و (لثوباردى) : الحياة كلها قلق واضطراب لانها اسف على الماضي وسخط على الحاضر ونزوع بالامال الى المستقبل وكلما تحقق الامل صار المستقبل حاضراً ولم يرض الانسان به . . فلا وجود للذة المحضة التي لايشوبها الم ولا رغبة

الا انما الدنيا نضارة ابكية اذا اخضر منها جانب جف جانب
هي الدار ما الامل الا لجرائم عليها ولا الذات الا مصائب (١)

٢ - رأي المتفائلين . - وهو ضد مذهب النشاؤم لان اصحابه يقررون ان

طبيعة اللذة ايجابية وان الالم مشتق منها . واليك بعض ادلتهم

(١) لا يوجد الالم الا في الرغائب التي لم تتحقق والشهوات التي لم تدرك ، فالجوع في اوله شهوة لذينة وحركة ملائمة تنتهي بلذة الاكل وراحة الشبع .

(٢) ليس كل جد مؤلماً ولا كل جهد مفضياً . بل الجهد المعتدل ملائم للذة و موافق لفاعليتها ولا يصبح ألماً الا اذا كان مخالفاً للطبيعة وخارجاً عن الاعتدال

(٣) القلق مرض ولا وجود للاضطراب في حالة الصحة ، والحياة الممتلئة تمنعنا من الاسف الدائم على الماضي . اضف الى ذلك ان بعض الذات خال من الالم كلذة التمتع بالطيب والمنظر الجميل برهة قصيرة من الزمان فنسى بها متاعب الحياة كلها . فاللذة اساس الحياة وخصوصاً اللذة الطبيعية التي تنشأ عن الفعل .

٣ - النتيجة . - وجملة القول في ذلك ان المتشائمين يجعلون الالم ماهية اللذة والمتفائلين يجعلون اللذة اساس الالم . ولو كنا نريد الان مناقشة هذين المذهبين لفقدنا آراءهما الا اننا جئنا بهذه المقابلة لاستنتج ان كلا من الالم واللذة ابتدائي اولي وان

(١) ابن عبد ربّه ، المقدفريد جز - ٢ ، ص - ١١٥

طبيعة كل منهما ايجابية . وليس ظهور اللذة بعد الالم دليلاً على ان اللذة تتولد من انقطاع الالم لحسب ، بل ان لكل واحد منهما شروطاً خاصة به ، فليس الالم فقدان اللذة ولا اللذة فقدان الالم وسيتضح لك ذلك عند البحث في طبيعتهما .

٣ - شروط اللذة والالم

تكلمنا عن ماهية اللذة والالم وقلنا ان اللذة لا تتولد من انقطاع الالم لحسب ، بل ان هنالك شروطاً خاصة بكل منهما . فهل يجوز البحث في شروط اللذة والالم بصورة عامة قبل التفريق بين الذات والالام الجسمانية والنفسانية وهل يعقل ان تكون لذة الاكل من طبيعة لذة الثواب وراحة الضمير ؟

١ - العلماء لا يفرقون بين الجسماني والنفساني من الذات والالام الا بحسب الظاهر والشروط الخاصة ، لان طبيعتها الاساسية واحدة فلا تختلف شروط لذة الثواب عن شروط لذة الاكل الا من حيث الاشتباك والتركيب (١) ولربما كان الوهم في اختلاف طبيعتهما ناشئاً عن الفرق بين اشتباك شروطهما . فالفرق عظيم بين اشتباك شروط لذة الاكل وشروط لذة الثواب . الا انك اذا قابلت لذة الاصوات والالحان بلذة المدح والثناء وما شاكلها من المدركات بطريق السمع وجدت الماثلة بينها قرينة لان الفرق بين اشتباك شروطها قليل .

٢ - ان لكل من الذات والالام الجسمانية والنفسانية شروطاً عامة تجمعها وشروطاً خاصة تختلف بها . فن ذلك ان الذات والالام تابعة لافعال الجسد ووظائفه الآلية ، اما الذات والالام الروحانية فناشئة عن فعل النزعات النفسية فنحن عند مقابلتها بعضها ببعض ننتبه الى هذه الشروط الخاصة ونهمل الشروط العامة .

٣ - ينتج مما تقدم انه لا فرق بين الذات والالام الجسمانية والنفسانية من حيث الشروط العامة اي بالنسبة الى قوانين الحياة الانفعالية . فالملائم الجسماني يختلف عن الملائم النفساني بنوعه الانفعالي لاطبيعيته ، فلا فرق في الماهية كما يقول (ريبو) وبين ألم اليأس وانقطاع الامل الذي ذكره (ميكل آنج) في مقطعاته والم

البشور والسمائل ، (١) بل ان طبيعة كل منهما هي عين طبيعة الآخر . ونحن ذا كرون الان قسماً من هذه الشروط الفيسيولوجية والنفسية العامة التي تدل على ان طبيعة الجسماني من الذات والالام لا تختلف عن طبيعة النفساني الامن حيث اللون الانفعالي والصفات الخاصة .

١ - الشروط الفيسيولوجية

ان هذه الشروط الفيسيولوجية مهمة جداً ، لانها خارجية محسوسة وهي اقرب الى البحث العلمي من الشروط النفسية الداخلية

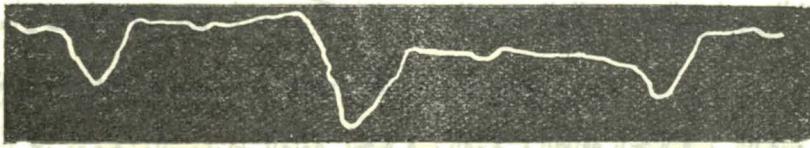
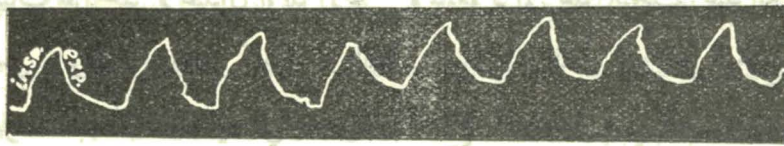
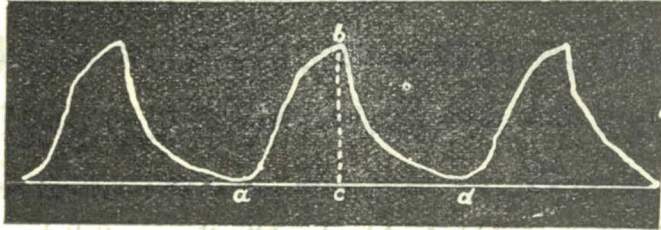
١ - فن هذه الشروط ما يقارن الذات والالام من التبدلات العامة التي تحدث في المجموع العصبي . وهي لا تزال غامضة حتى اليوم ، لان العلماء لا يزالون مختلفين في امرها . ففهم من يقرر وجود حس خاص يسميه بحس الالام ، ومنهم من ينكر ذلك فيعزو حدوث الالام الى شدة تآثر الاعصاب الحسية بالجملة (ريشه) . فكلما خرج تآثر الاعصاب عن حد الاعتدال تولد الالام . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن الحواس . وقد قرر بعض العلماء ان الذات والالام تنشأ عن عمل النخاع الشوكي وخصوصاً البصلة السيسائية التي يسمونها بالنخاع المستطيل فهي تلعب دوراً هاماً في الحياة الانفعالية . اما المخ او المادة السنجابية الموجودة على سطحه فليس له في حدوث الانفعالات الا اهل قليل لانه مركز الافعال الذهنية العالية . وللمزاج والافرازات الداخلية كما رأيت تأثير في النزعات والميول والتهيجات .

٢ - ومن الشروط العامة اختلاف القوة والطاقة باختلاف اللذة والالام . فالحالة الملائمة تولد القوة وتزيد الفاعلية الجسدية والذهنية . والحالة المنافية تنقص قوى الحياة وتبعث على انحطاطها . وقد اثبت (فره) Féré (٢) بتجارب مقياس القوة التي قام بها ان القوة تزداد في اللذة وتنقص في الالام . ولكن هذه التجارب المبهملة تدل بعد على صحة هذا الامر الا في خطوطه العامة . وسينجلي لك ذلك بعد قراءة الفقرات الالية .

(١) ريو ، بيكولوجيا العواطف ، ص - ٤٣

(٢) فره (Féré) ، الاحساس والحركة « Sensation et mouvement »

٣ - لقد دلت التجارب على ان الحالات الملائمة مقرونة بزيادة المبادلات العضوية . فاللذة تقوي الدورة الدموية وخصوصاً في الرأس ، فيزداد لمعان العينين ويكثر تقلص القلب وتقبضه ، اما الالم فيؤخر الدورة الدموية وينقص عدد ضربات القلب ، حتى لقد يؤدي في بعض الاحوال المتطرفة الى الاغماء - اللذة تقوي التنفس وترفع حرارة الجسد والالم يوقفه فتتقصر نفحات الغاز الفحني المنتشرة في الزفير وتضعف حرارة الجسد (١)



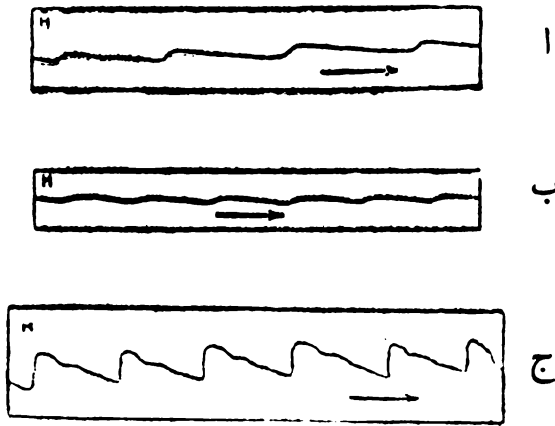
(شكل ١٦) بعض الخطوط البيانية الدالة على تغير التنفس

أ - التنفس الطبيعي ، ١٥ مرة في الدقيقة ب - التنفس في السرور ، ١٧ مرة في الدقيقة ج - التنفس في الحزن ، ٩ مرات في الدقيقة .
(قلا عن فوماس)

اللذة تزدفع الى الهضم فتستفيد كل اجزاء الجسد من الغذاء وتبقى صحيحة . وقد قيل ان السرور غذاء للنفس ، لانه يساعد على الهضم فيحفظ الشباب ويطيل العمر (لانج) .

(١) قال (مونتزا) : « ظننت ان الالم قد يكون مصحوباً بزيادة الحرارة ، لان العمل العضلي يكون شديداً في الالم الكبيرة . ولكن تجريبي التي قت بها على نفسي وعلى الحيوانات اثبتت لي عكس ذلك تماماً » راجع ريبو . بيكولوجيا العواطف ص - ٣٠

وعلى عكس ذلك الالم فهو يوقف شهوة الاكل ويمنع الافراز ويؤخر فعل الهضم ويفسد الغذاء . وكثيراً ما يشيب شعر المرء لمول المصائب الشديدة لان شدة الالم تمنع اجزاء الجسد من الحصول على غذائها الطبيعي . وقد دلت التجارب على ان هذه النتائج تنشأ عن اسباب كيميوية فالالم يغير تركيب الدم فيسممه بسوء الغذاء وامتناع المواد التي لم تهضم جيداً . وقد يتولد من ذلك سموم موضعية او علامة تورث الاستعداد للأمراض فهي بمثابة بخائر تساعد على تفريخ الجراثيم الوبائية . ودلت تجارب (لهمان) (١) ايضاً على ان الاحوال الملائمة تبعث على تكاثر النبض وازدياد حجم الساعد وانبساط الصدر اثناء التنفس . وبالعكس كل ما يسبب الالم يؤدي الى ضد هذه النتائج .



(شكل ١٧) رسم النبض

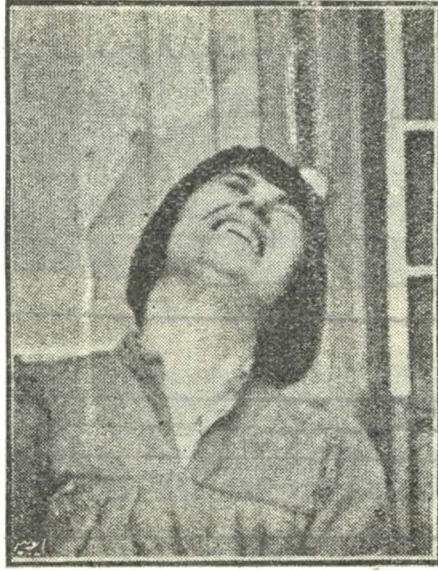
١ - النبض في الحزن المنفعل ، ب - النبض في الحزن الفاعل ج ، - النبض في السرور

(نقل عن دوماس)

٤ - الذات والالام مصحوبة بتبدل الحركات فاللذة تزيد الحركة والالام ينقصها . فن سهر امر يضحك ويغني ويصرخ ، حتى لقد يشبه السكران في عربدته . وقد حكى عن الكهناوي (داوي) انه رقص في مخبره حينما اكتشف البوتاسيوم ، وبعث الفرع ارخميدس على الخروج من الحمام عارياً . اما الالم فيتجلى بظاهرتين متباينتين

(١) ريو، بيكولوجيا العواطف، ص ٢١

فاما ان يكون منفعلا ، واما ان يكون فاعلا . فاذا كان منفعلا كان صاحبه عديم الحركة فاقدر النشاط كأنما هو بالي الجسم بالهم والوهن والضعف . واذا كان فاعلا كان صاحبه كثير الحركة والتشنج والتقلص ، شديد الارتعاش والارتجاج والارتجاف فيرفع صوته ويمزق جيبه ويكسر ما تقع عليه يده ، وهذا نوع من الاسراف يصبح الشخص على اثره فقيراً حائر المزوم منهوك القوى



(شكل ١٨)

ظاهرة من ظواهر الالم الجسماني
(نقل عن دوريس)

وقد ذكر (كابانيس) (١) ان الحيوان اذا وجد ألماً يتقلص حتى يصفر سطحه الخارجي ، وانه اذا وجد راحة ولذة انبسط وانجحه نحو المؤثر . وبين (بيرون) (٢) ان التلذذ بالشيء يبعث على اشتهاؤه والولوع به والميل اليه والبحث عنه ، وان الالم يبعث الحيوان على كراهة الشيء المنافي فيقبض ويتبعد عنه . وقد دلت تجارب (مونستربرغ) Münsterberg على ان الحالات الملائمة تكثر حركات الانبساط

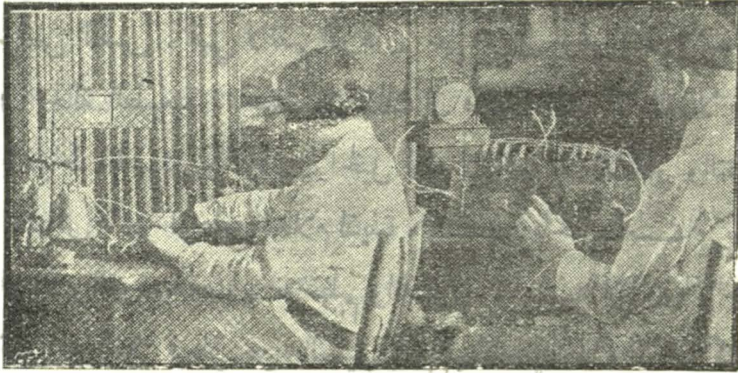
(١) كابانيس ، علاقة الجسد بالنفس ، الخاطرة الثانية

(٢) (هنري بيرون) Piéron علم النفس التجريبي ص ٤٦

الصادرة عن المركز وتقلل حركات الانقباض المتعجبة اليه . اما نتائج الالم فهي على عكس ذلك تماماً .

ب - الشروط النفسية

ماهي العوامل النفسية المقارنة لحدوث اللذة والالم ؟ لقد دلت مقاييس ازمة الحوادث النفسية على ان الاحوال الملائمة تبعث على تناقص زمان الانعكاس (ص-١١٦) فيكثر تداعي الافكار وتزداد التفاعلية النفسية ، اما الاحوال المنافية فتبعث على ركود الذهن وجموده وتباطئه



(شكل - ١٩)

قياس زمان الانعكاس

(نقل من كوفيليه)

ولكن هل توجد الحوادث الانفعالية في النفس مستقلة عن العوامل الذهنية قال (لهمان) : « لا يوجد حالة نفسية محضة الانفعال . بل التحاللات الفكرية مقارنة دائماً للذة والالم » . (١) وقد وافقه على ذلك اكثر علماء النفس ، لان الانفعال مهما يكن محضاً فالتحليل النفسي يكشف غالباً عن جوق من الاعتقادات والافكار والذكريات والتصورات الممزوجة معه . وقد رأيت انه لا وجود للحدث النفسي المفارق لغيره بل ان كل حالة نفسية هي خلاصة عوامل عديدة . الا ان (ريو) خالف لهمان في ذلك وزعم في كتابه ببيكولوجيا العواطف ان

(١) ريو ، ببيكولوجيا العواطف ص - ٧

هناك حوادث نفسية محضة الانفعال . مثال ذلك :

(١) لذة الحشيش والافيون وجور الخبل العام (١) وثلج السل وسكرة الموت
(٢) الحزن العميق الذي يتقدم بعض الامراض العقلية من غير ان يعرف
المريض له سبباً .

(٣) الخوف غير المعقول والرعب الذي لا مبرر له
(٤) الاضطراب الذي لا يمكن تعليقه بسبب معقول كغضب المصابين بالامراض
العصية .

ولكن الرأي لم يستقر على هذه الامثلة التي جاء بها ريبو ، لانها مأخوذة
من علم امراض النفس . فهي لا تقيم البرهان على ان الحوادث الانفعالية المحضة
موجودة في الحالة الطبيعية . اضيف الى ذلك ان فحص هذه الامثلة لا يؤيد رأي
(ريبو) فاغتياب الحشيش والافيون والخبل العام لا يخلو من الافكار والتصورات ،
لان الحشاش تاجر او هام واحلام لذينة ، والمصاب بالخبل العام يوسوس له
شيطانه بالثروة والقوة ، فيتصور انه عظيم وانه قوي وانه غني . والواجم تنشعبه
الهموم وتوزعه الفكر فيعمل حزنه العميق باسباب لاحقيقة لها ، الا انه كثير التصور
ضائق الذرع بكآبه . فكل حالة انفعالية مصحوبة اذن بحالة عقلية . وكلما
كثر العامل الانفعالي قل العامل العقلي والعكس بالعكس . فالسرور العظيم والحزن
العميق يمنعان التأمل . والفكر العميق ينقص الانفعال ، اذن فكل حالة نفسية هي
معرفة وانفعال معاً .

وقد يلحق النفوس لذات وآلام في اعتقاداتها ومعارفها ، فاذا كان الفعل
مطابقاً للرأي وجدت النفس فيه لذة واذا كان مخالفاً له وجدت فيه المأس . وسيتضح
لك ذلك عند البحث في طبيعة اللغة والالم .

٤ - طبيعة اللذة والالم

فرغنا من ذكر شروط اللذة والالم ورأينا ان الذات والالام لا تغلو من
الاحوال الفاعلة والاحوال الذهنية الفكرية ونريد الآن ان نبين طبيعتها والى اي عنصر
من هذه العناصر يمكن انحلالها .

(١) الخبل العام (Paralyse générale)

أ- المذهب الذهني

المذهب الذهني يريد تحليل الحوادث الانفعالية بحوادث فكرية تتحلل اليها .
ولذلك قال اصحاب هذا المذهب ان الذات والآلام ناشئة عن الاعتقادات
وان العواطف مبنية على الافكار والتصورات . فاللذة هي الشعور بالكمال
والآلم هو الشعور بالنقصان ، فاذا كنت تعتقد ان في قراءة هذا الكتاب
الصعب كمالاً لنفسك وجدت في قراءته لذة بالرغم من صعوبته . واذا نظر
المصور الى اثره فألفاه دون ما كان يتصور من الكمال وجد في النظر اليه المأ .
فالذات والآلام تابعة للاراء والاحكام . والحالات الانفعالية هي احكام قيم
مبهمة .

يرجع القول بهذه النظرية على زعم بعض المؤرخين الى (ديكارت) لانه
قال : د اساس رضانا شهادة الشعور الداخلي بحصولنا على شيء من الكمال (١) ، وقال
ايضاً في كتاب الاهواء : د السرور هو تهيج ملائم للنفس يبعثها على التلذذ بالخير الذي
تمثله تاثيرات الدماغ لها . والحزن هو ضنى مناف يبعث النفس على الشعور بمضض
الشر والنقصان كما ينقله اليها تأثير الدماغ ، (٢)

ولكن ديكارت فرق بين الذات والآلام الجسمية والنفسانية . وتدل قرائن
كلامه على انه لم يرم تحليل الذات والآلام الجسمية .

وقد حذا (لينينز) حذو ديكارت فقال : د اظن ان اللذة هي الشعور بالكمال والآلم هو
الشعور بالنقصان ، (٣) ثم ابلغ (وولف) احد تلاميذ (لينينز) هذه النظرية الى
اقصاها فزعم ان اللذة والآلم يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال .

فالمذهب الذهني يبين اذن ان للرأي والفكر اثرأ عظيماً في حدوث اللذة والآلم
وهذا مطابق للحس المشترك (Sens commun) . فسادتنا وشقاؤنا ناشان عن
آرائنا . والانسان سعيد ما دام يحجل الخطر المحقق به ، حتى لقد بين المتشائمون ان

(١) رسائل ديكارت الى الاميرة العصابات مجلد - ٤ ، ص - ٢٨٤

(٢) ديكارت ، كتاب العواطف ، جزء - ٣ ، ف ، ٩١ - ٩٢

(٣) لينينز ، التجارب الجديدة في اللب البشري

عقل الانسان وعلمه وتمدنه وذوقه معداة للالام والشفاء . فكما ازداد علم الانسان اتسع افقه ورأى اشياء جديدة فيتعده مثله الاعلى عن الواقع ويشقى بعلمه حتى لقد قال المتشائمون : من اراد استعاد الناس فلا يعلمهم ، لان العلم باعث على الشقاء (١) وعلى ذلك فاذا كان العلم يشقينا فخير لنا ان لا نعلم (٢) . ونحن حقيقون بان نعم في الجهل والادراك المبهم . ولكن من ذا الذي يريد ان يغرق في العماية وينعم في الجهالة؟ كل منا يريد ان يعلو في افق المعقولات ويوسع ساحة بصره ، كل منا كما قال رينان جدير بهذا الالم الشريف . (٢) .

(١) قال وينان في كتاب « *Avenir de la science* » من ٢٢٤ - ٢٢٥ « نعم ، انا اعترف بذلك ، ان الحاملين اكثر الناس سعادة . ولكن هل يدل ذلك على ضرورة عظيم الارتقاء ؟ نعم ، ان هؤلاء المساكين سيصبحون لشقاء حينما تفتح ابصارهم . ولكن غاية الحياة ليست الاسعادة بل هي الكمال ، وهؤلاء كما لنيرم - حق في هذا الالم الشريف »

(٢) قال لينيز ما خلاصته : « ولذلك فان الخالق اللانهاي الحكمة قد خلقنا عبياً هذه الصورة لخيرنا . فاراد ان نكون ظالماً في الجهل والادراك المبهم ، حتى نعمل بالغيروة مسرعين من غير ان نربحنا احساستنا بالاشياء التي لا نرضينا . وهي اشياء ليس بمقدور الطبيعة ان تستغني عنها لانها تريد بها تحقيق غايتها . فكيف حشرة نبتلع من غير ان نعلم ولو كانت عيوننا اقوى مما هي عليه الآن لرأينا كثيراً من الاشياء الكريمة ، التجارب الجديدة في اللب البشري ، من ١٢١ .

(٣) قال ديكارت : « لقد تخالفتي الشك احياناً فساملت نفسي ، هل يفضل ان يكون الانسان مسروراً راضياً بامواله التي يخيل اليه انها اكثر واعظم مما هي حقيقة ، وجاهلاً لا يتوقف على معرفة ما ينقصه ، ام هل يحب عليه ان يكون اكثر ملاحظة وعلماً ليعرف قيمة ما عنده وما عند غيره فيصبح بذلك حزيناً؟ لو كنت اعتقد ان الخير الاعلى هو السرور لما ترددت في انه ينبغي للانسان ان يسعى لجعل نفسه مسروراً مهما يكن ذلك غالياً ، ولحبذت مساواة المذنبين بفلسوفهم ولامهم بالجنز او بخدرونها بالتغ . ولكنني اميز - الخير الاعلى الموجود في ممارسة الفضيلة - او (وهذا عين الاول) في امتلاك كل الكمالات التي نكتسبها بحرية الاختيار - عن رضا النفس وسرورها الذي يعقب هذا الكسب ، ولذلك فاني بعد ان رأيت ان معرفة الحقيقة - وان كانت مضادة لمنفعتنا - اكثر كمالاً من جهلها ، اقول خير للانسان ان يكون قليل السرور وان يكون كثير المعرفة » رسائل ديكارت الى الاميرة اليصابات ، مجلد ٤

وقصارى القول ، فالذهب الذهني يجعل الاحوال الانفعالية مبنية على الرأي والاعتقاد والتصور . ولو حللنا شروط الاعتقاد كما حللنا شروط الذات والآلام لوصلنا الى نتيجة عكس هذه . فليس التلذذ بالشيء ناشئاً عن الرأي ، بل ربما كان الرأي نفسه ناشئاً عن اللذة والآلم . يقولون لي لو لم تعتقد ان الفقر شر لما تألمت منه ، فألمك مبني على رأيك واعتقادك ، ولو كنت رواقياً لما تألمت ، ليكن لك روح (كليات) واخلاق (ايكثيت) فلا تتألم عند ذلك من الفقر . فالجواب - نعم ، لو كنت رواقياً لما تألمت . الا انني لست رواقياً مادمت تألم ، فاما ان يكون تألمي من الفقر ناشئاً عن خوفي منه ، واما ان يكون خوفي منه ناشئاً عن المي . لاشك في اني لم اخف من الفقر الا لانني وجدت فيه مساً والمآ . فليس المي ناشئاً عن رأيي بل ان رأيي متولد من المي .

فانت ترى ان الحوادث الانفعالية لا تخلو من العناصر الفكرية ، الا ان ارجاعها اليها مسألة خلافية لم يقدّم البرهان عاينها ، لانها منيعة الطلب صعبة المرام . ولعل هذا التعليل الفكري يصاح للذات والآلام النفسانية اي للتهيجات فقط ، وسيصبح لك ذلك عند البحث في نظرية (هرباوت) وتعليله للذات والآلام النفسانية بالتصورات .

ب . - نظريات الفاعلية

ان عجز النظريات الذهنية عن ايضاح الذات والآلام بالاعتقادات والافكار حللنا على البحث في طبيعتها من وجهة اخرى اي من وجهة الحياة الفاعلة . ويتحصر فلاسفة الفاعلية عندنا في فرقتين : فالفرقة الاولى تزعم ان الفاعلية ينبوع الآلم ، والثانية تدعي انها مصدر اللذة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

١ - الفاعلية ينبوع الآلم . - رأي (ايقوروس) و(كانت) و(شوبنهاور) : كان ايقوروس (١) يقول الفاعلية علة الانفعال ، والانسان بطبيعته يحب اللذة لانه يجد فيها سعادته ، الا ان اللذة هي فقدان الآلم . وهي اما جسمية واما نفسانية ، ولا قيمة لها الا اذا نسبت الى التعب . اذن بطبيعتها سلبية لانها تتولد من انقطاع الآلم . وقد قال (كانت) ايضاً الحياة نضال وجهاد وكل جهاد متعب . اما اللذة فهي انقطاع الآلم

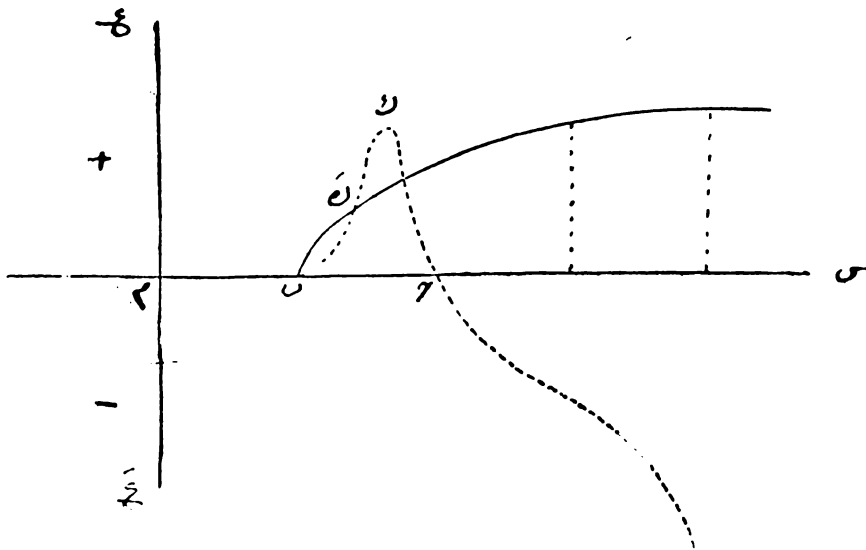
(١) راجع تاريخ الفلسفة تأليف (بول جانه) و(غيريل ميخاي) ، ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

اي ترك الواقع والابتعاد عن الحالة الحاضرة لان الحالة الحاضرة بؤس وشقاء .
 فالحياة تقتضي الفعل والفعل يولد الالم (١) . ومذهب كانت هذا هو مذهب (فري)
 Verri الفيلسوف الايطالي ، فقد كان يقول كأبيقوروس ان اللذة ليست حالة ايجابية
 بل هي انقطاع العناء . ثم يزعم (كانت) ايضاً ان اللذة لاتعقب اللذة فلا يمكن ادراكها
 الا بعد الالم فالالم اساس اللذة هو ضروري للشعور بها وقد اخذ (دوهارتيان) و (شوبنهاور)
 وغيرهما من المتشائمين بهذا المذهب واستدلوا به على فساد الحياة وبؤسها فاللذة في
 اصطلاحهم واسطة لاهياء الرغائب وازدياد الآلام . فالجوع احد الآلام تحس به
 النفس عند خلو المعدة من الطعام ، فينهض الجسد في طلب القوت ليزيل عنه الفساد
 وعن النفس الالم ، فاذا سكنت حاجة الاكل وامتلات المعدة وجدت النفس بذلك
 راحة فتسمى تلك الراحة لذة .

مناقشة هذا المذهب . — لاجرم ان في كلام (ايبيقوروس) و (كانت)
 و (شوبنهاور) شيئاً من الحقيقة لانهم ربطوا اللذات والآلام بالفاعلية . الا ان
 النتائج التي توصلوا اليها غير مقبولة ، لان الفاعلية في زعمهم لاتولد الا الالم ، ولذلك
 فاما ان يتمتع الانسان عن الفعل ويحجم عن الحركة ليتخلص من الشقاء فيعيش في
 (نيروانا) البوذيين ويغرق في لذة السكون ، واما ان يسعى جهده لابتعاد الالم عن
 نفسه فيقتنص اللذات ويهيم بها وينتهج الانانية له مسلكا — ثم يقولون ان الحياة جهاد
 وشقاء . ولكن الجهاد قد يولد اللذة فلا يتولد الالم من الفعل الا اذا طال وخرج عن
 حد الاعتدال . ولشد ما يكون الانقطاع عن العمل متعباً . قال (باسكال) : اذا شكَا
 اليك احدهم شقاه وتعبه فاتركه بدون عمل ، ومعنى ذلك ان البطالة اشد ايلاماً للنفس
 من العمل . اضف الى ذلك ان اللذة قد تعقب اللذة على خلاف ما زعم (كانت) وان
 الالم قد يتولد احيانا من فقدان اللذة . فلا يمكن اذن جعل الالم ماهية الحياة والفاعلية
 ٢ — الفاعلية ينبوع اللذة . — لقد اجمع علماء النفس اليوم على نبذ نظرية
 شوبنهاور وقبول مبادئ آريسطو

١ — مبدأ نظرية آريسطو ؛ — اللذة تتولد من الفاعلية . قال المعلم الاول :

ولكن اذا كانت اللذة في الفعل فلماذا لا تكون مستمرة، ولماذا تنقلب الى الالم والتعب بعد استمرار الفعل ؟ . ان في السير على الاقدام لذة، ولكن المشي اذا طال ولد المأ . الا ان اريسطو لم يقل ان اللذة في كل فعل، بل قال ان اللذة تتراخى وتنتهي بانتهاء الفعل . والملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار، فالفعل شيء والافراط في الفعل شيء آخر . فاللذة اذن في الفعل المعتدل .



(شکل - ۲۰)

الخط البياني المتصل يمثل ازدياد شدة الاحساس والخط المشروط كـ ح
يمثل تغير حالة الانفعال . فالقسم الذي فوق الفاصلة موجب يدل على اللذة ،
والقسم الذي تحتها سالب يدل على الألم . فأكبر لذة توجد في ك وأقلها في ب و ح
فاذا قطع خط الانفعال الفاصلة م س انقلبت اللذة الى ألم ، فاللذة اذن في الفعل المعتدل

(١) أرسطو ، الاخلاق الى نيقوماخوس ، الكتاب العاشر ، الفصل الرابع

ب - تصحيح هاميلتون . وقد صحح هاميلتون كلام أريستو بقوله :
 القدرة الكاملة . ملائمة . ولكن ماهي القدرة الكاملة ؟ القدرة لا تكون كاملة الا اذا
 كان المقدار المصروف منها معادلا للمقدار المدخر من غير زيادة ولا نقصان .
 فالنتيجة تتبع كمية الفاعلية المصروفة وشدة المؤثر . وقد قال سبنسر : « اذا وضعت
 الالام السلبية المتولدة من الاحتياج وفقدان العمل في طرف ، وجعلت الالام الالجابية
 الناشئة عن ازدياد الفعل في طرف آخر ، كانت اللذة مطابقة للاعمال المحصورة بين
 هذين الطرفين » (١) فهناك آلام متولدة من فقدان الفعل كالاحتياج الى الصوت
 بعد السكوت الطويل والاحتياج الى النور بعد الظلام العميق . والاحتياج الى الحركة
 بعد السكون وهناك آلام متولدة من الافراط في الفعل . كالحاجة الى السكون بعد
 الضجة . والحاجة الى العمل بعد الراحة الخ اذن فاللذة محصورة بين ألسين
 فهي لا توجد في الافراط ولا في التفريط بل هي في الفعل المعتدل .

ج - ماهو الفعل المعتدل . - كيف يمكن تعيين هذا الفعل المعتدل ؟ - قال

(ريبو) (٢)

« اذا كان معنى هذه الفاعلية كمية كبيرة من العمل الحادث ، كانت اللذة ناشئة عن تناقص القدرة
 الموجودة في الجسد - كما قال (لثوندون) - اي عن فقر وهذا مائتة التجربة . اذن
 فمعى ازدياد هذه الفاعلية هو ان لا يصرف العمل الحادث قدرة لاستطيع الافعال المعنوية توليدها »
 وبعبارة اخرى يجب ان تكون كمية الفاعلية المصروفة أقل من التعويضات التي
 يستطيع الجسد ان يحدتها في كل وقت . وقد قال (لوداتك) (٢) الفرق بين الابدان
 والالات ان فاعلية الابدان باعثة على النمو ، لانها خاضعة لقانون
 « التمثيل الوظيفي » Assimilation fonctionnelle اما فاعلية الات فتبعث على
 ذوبانها وامتلاكها بالحك والدلك . وعلى ذلك فانه يجب تحديد الفعل المعتدل بالكمية
 المدخرة الجاهزة لبالكمية المصروفة فقط . حتى لقد قال (غروت) . لا تتولد اللذة
 الا اذا وجد معادلة بين القوة الجاهزة والقوة المصروفة . ومعنى ذلك انه يجب ان
 لا تكون الكمية المصروفة اكثر من القدرة التي يستطيع الجسد ان يستغني عنها . وهذا

(١) - سبنسر ، بادئ علم النفس ، ص - ٢٨٣ « Prineipes de psychologie »

(٢) ريبو ، بيكولوجيا المواطن ص - ٨٤

(٢) لوداتك ، نظرية جديدة في الحياة ، ص ٤٥٤ « Théorie nouvelle de la vie »

يختلف بالنسبة الى الاشخاص . فقد تجد اللذة فيها يولمي وقد تألم مما تتلذذ به انت .
وبعض الناس يتلذذ بالضجة والحركة والصيد والنور والاطعمة الحارة وبعضهم
يتلذذ بالسكون والوحدة والراحة والظلام والاطعمة الباردة . فلكل انسان مقياس
خاص به ، واللذة تختلف بحسب طبائع الاشخاص

د - ملاحظة لاستوارت ميل . - وقد اضاف استوارت ميل الى ما تقدم
ملاحظة صحيحة يقول فيها اذا كانت اللذة تتولد من الفاعلية الحرة المعتدلة فلماذا يكون
بعض المؤثرات ملائمة وبعضها منافيا في جميع درجاته ومقاديره . فمن الافعال ما هو ملائم
بذاته لاسئيل فيه الى الالم ، ومنها ما هو منافي لاسئيل فيه الى اللذة . ان حياة التأمل
والتفكير لذيدة ليس فيها افراط ولا تفريط ، فكلمنا ارضيت ميلك بلذة تولد فيك ميل
آخر وحاجة للذة ثانية . فلا يمل الانسان التأمل ولا يؤلمه البحث عن الحقيقة ، ولا
يقنع بما انكشف له من بدائع الفن وما فعل من الخير . اذن فيجب النظر في طبيعة
الذات والالام الى كيفية المؤثر ونوعه لا الى كميته فقط . ويمكن تعديل نظرية
أرسطو على هذا الشكل : اللذة في الفعل المعتدل ، وهذا المقدار من الفعل يختلف
بحسب طبائع الاشخاص وكيفية المؤثر

هـ . - مناقشة هذه النظرية : يقتصر هذا التعليل على وصف ما يجري في النفس
من خير ان يوضحه ويظهره باسباب معينة . يقول هاميلتون : اللذة في القدرة الكاملة ،
ولكن ما هو مقياس القدرة الكاملة ولماذا تتولد اللذة من الاعتدال في الفعل . فاذا
قل ان من خواص المشاعر ان تدرك اللذة في الاعتدال وان ذلك متعلق ايضا
بكيفية المؤثر قلنا هذا لا يريد الامر الاشبهات في شبهات وظلمات فوق ظلمات ، فالفكر
لا يقتنع بتعليل يجعل اللذة متعلقة بخواص المشاعر وطبائع الاشياء (١) لان طبائع
الاشياء مجهولة والتعليل العلمي الصحيح هو ربط المجهول بالمعلوم (ص ٦ - ٧)

ان هذه النظرية تعالج بل شي بلغة الميول والنزعات : لماذا وجدت في شرب هذا
النبيذ لذة - لانه وافق طبيعة حاسة الذوق وميولها - لماذا وجدت في كثرة
المشي ألما - لان كثرة المشي مضادة لراحة الجسد - لماذا ينقلب بعض الذات

الى الم بعد استمرار الفعل — لان الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار .
لماذا لانكون اللذة واحدة بالنسبة الى الجميع — لان اللذة تختلف بحسب طبائع
الاشخاص ونزعاتهم .

وعلى ذلك فان وراء كل لذة نزعة . فالعطش حاجة يلتهب بها الجسد فلا
تسكن الا بشرب الماء فتحس النفس عند التهاب حرارة العطش الماء وعند سكونها
راحة فالنفوس تجد لذة عند تناول الغذاء وهو نزعة طبيعية تحث الانسان على ما يصلح
للجسد حفظاً لمادة بقاءه .

الا ان هذا التعليل ناقص ، لان الانسان لا يطلع على ميوله ونزعاته الا بواسطة اللذات
والآلام . فكيف اعلم اني اميل الى هذا الامر اذا كنت لا اجد فيه لذة . ان الميول
والنزعات اكثر غموضاً من اللذات والآلام . ولولا ذلك لكان في تعليق الثانية
بالاولى شئ من العلم . لان التعليل العلمي هو ربط الحوادث الغامضة بالحوادث
الواضحة الا ان النزعات خفية لانستطيع الاطلاع عليها رأساً بالحدس النفسي .

نحن لانتكر الميول بل نعتقد ان الانسان هو اضغاث ميول ونزعات ملازمة
لكيانه النفسي والفيسيولوجي معاً . الا اننا كما ذكرنا لاندرکها مباشرة بل نستدل
عليها باللذات والآلام فهي اذن غير ظاهرة . ولولا ذلك لكان تعليلنا علمياً . نعم
ان اللذات تنشأ عن النزعات الراضية والآلام عن النزعات الساخطة . الا ان تعليل الحوادث
الانفعالية الظاهرة باخرى خفية لا يصح الا اذا كان هذا الخفي معلوماً لدينا .

ولكن ماهي الوسطة لمعرفة النزعات ؟ لا يمكن تحديد النزعات ومعرفة
بصورة ثابتة الا اذا استبدلنا الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية واضفنا الملاحظة
الخارجية الى الملاحظة الداخلية ؛ وعند ذلك يمكن تعريف النزعات بصورة علمية
على الطريقة التي انتهجها فلاسفة التطور .

٣ — العوامل الحيوية ونظرية التطور . — قلنا ان علم النفس لا يطلع على
الميول مباشرة بل يدرك اللذات والآلام الناشئة عنها . ولذلك كان علم الحياة اقرب
الى معرفة الميول من علم النفس لانه يعلقها بينية الجسد ويعلل بنية الجسد بتطور
الاجناس الحية . وطريقة علم الحياة (البيولوجيا) طريقة موضوعية على عكس علم

النفس فهو لا يكشف عن نزعة خفية الا اذا دل عليها الم اولدة ، اما علم الحياة فيعين شروط البقاء بالنسبة الى كل موجود حي ، ويستنبط منها جملة النوعات والميول ،^١ يفحص الصحة والمرض والكدر والفساد ويطبق بين حاجات الجسد وآثارها في النفس ، فيجد الذات مطابقة للافعال النافعة والالام مطابقة للافعال الضارة (١) .

وهذه المطابقة بين اللذة والمنفعة ، وبين الالام والمضرة ناشئة عن قانون المواءمة *Adaptation* . وقد قالوا ان الحياة توازن بين الجسد والبيئة . وهي تقتضي المواءمة ، فيتغير الموجود الحي بسبب هذه المواءمة وينقل هذه التغيرات المكتسبة الى اعتناجه . والعامل الاساسي في هذا التبدل هو الاصطفاء الطبيعي ، وتنازع البقاء ، فلا يفوز الا القوي ولا يبقى الا الانسب وهذا يقتضي مطابقة اللذة للمنفعة ، لانه لو وجد في الطبيعة حيوان يجمد اللذة فيما يضره والالام فيما ينفعه لهلك وانقرض . فبقاء الانواع الحية دليل على ان حساسية الحيوان واقية من الخطر .

قال هيربرت سبنسر : «لذا استبدلنا كلمة لذة بقولنا هي حالة نسعى لاحداثها وابقائها في الشعور ، واستبدلنا لفظ ألم بقولنا هو حالة نسعى لابعادها عن الشعور ونزعها من النفس ، وكانت الحالات الشعورية التي يسعى الموجود الحي لابقائها مناسبة للافعال الضارة ، وكانت الحالات التي يسعى لابعادها لمناسبة للافعال النافعة ، كان هذا الموجود الحي هالكا لا محالة . لانه لا يحتفظ الا بما يضره ولا يهرب الا مما ينفعه . وبعبارة اخرى لم يفز في معترك الحياة الا الاجناس الحيوانية التي تجد الاحوال الملائمة في الافعال النافعة لبقاء الحيلة والاحوال المنافية في الافعال الباعثة على انحلال الحياة وفسادها ، (٢) فالتطور يقتضي اذن مطابقة اللذة للمنفعة والالام للمضرة .

ب) تعليل بعض الشواذ . - وقد يقال ان المطابقة بين اللذة والالام والمنفعة والمضرة غير تامة لان بعض الحيوانات يأكل النبات السام . فنقول : «لا تتفق هداية اللذة والالام في الاصطفاء الطبيعي الا مع شروط البيئة التي نشأ الحيوان فيها . فلا يمكن ان يكون للحيوانات الباقية نزعات او ميول متفقة مع شروط لم تشعر بها بعد . ولما كان

(١) هيربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد - ١ ، ص - ٢٨٦

(٢) هيربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد - ١ ، ص - ٢٨٦

كل نوع مضطراً - عند ازدياد ضغط العدد - الى الانحدار الى الاقاليم المجاورة ، كان لابد له من ان يلاقي في طريقه من وقت الى آخر بهضر النباتات والغنائم والاعداء والافعال الطبيعية التي ليس له ولا لاجدائه عهد بها ، فيقدم على هذه الاشياء غير المألوفة وهو غير عالم بنتائجها . ان الاصطفاء الطبيعي يبعث الحيوان على المهاجرة الى الاقاليم المجاورة ، فيجد فيها اشياء يجهلها فيخطئ في التمييز بين النافع والضار .

ج (مناقشة نظرية التطور . - لا جرم ان المطابقة بين اللذة والمنفعة والالم والمضرة مسألة صحيحة بالجملة . ولا خلاف في ان نظرية التطور تريد ان توضح لنا ذلك بعمق علمية . الا ان سبب اهمل بعض المسائل الاساسية ، التي يجب ضمها الى نظريته .

من ذلك ان نظرية التطور تعد اللذة دليلاً على الموافقة التامة والالم اشارة من امارات الموافقة الناقصة . والحق عن ذلك بعيد . لان الموافقة التامة كالعادة تؤدي الى الاوتوماتيسم واللا شعور . مثال ذلك بعض وظائف الجسد الداخلية (دوران الدم او الافراز او غير ذلك) فهي تتم فعلها بانتظام من غير ان نشعر بها فلا يتشوش عملها إلا عند المرض . فمن منا يشعر بكبده وهو يفرز الغليكوجين ، او بقلبه وهو يفتح سداداته ويفلقها ، او بدمه وهو يجري في الشرايين والاوردة . فنحن لا نشعر بهذه الحركات لانها متسقة في نظام تام . وكلما كان انساق الحركات منتظماً كانت الموافقة تامة اي لا شعورية . فكأن اللذة والالم لا يوجدان إلا حيث لم تنتظم الحركات اي حيث لم تتم الموافقة . وهذا ما لم يخطر ببال سبنسر لانه ظن ان اللذة في الموافقة التامة ، مع ان الموافقة التامة تنتهي باللا شعور .

والموجودات التي لم تبلغ هذه الموافقة التامة هي الموجودات المتحركة ، لان حركتها تنقلها من وضع الى آخر ومن بيئة الى اخرى ، فتختلف الشروط والمؤثرات بالنسبة اليها . ولذلك كانت حساسية الحيوان ناشئة عن حركته ، اما النبات فلا حس له لانه ثابت لا يتحرك ، والحجيرة النباتية محصورة في قفص من السيلوز . فكأنها سجين لم تهب لها الطبيعة حيلة التنقل ولا حرية الانتخاب . ولا وجود للحساسية في النبات الا عند انصافه بالحركة ، مثال ذلك بعض النباتات يطبق اوراقه على فريسته ،

وبعضها يغير وضع أوراقه وازهاره دفاعاً عن نفسه . فالحساسية داعية اذن الى الفاعلية والحركة .

ولكن اعضاء الجسد لم تتساو في توزيع الحساسية . فسطح البدن اكثر حساسية من داخله حتى لقد يفتك بعض الامراض في الاعضاء الداخلية فتكا ذريعاً من غير ان يحس المريض به مثال ذلك ان النسل قد يفني الرئتين وتمزق القروح نسيج الكبد ولا يشعر المريض بها . وقد نجد المأ شديداً في خماشة بسيطة لا تضر حياة الجسد فلا يمكن إذن إكمال تحليل اللغة والآلام الا إذا اوضحنا توزيع الحساسية .

ان توزيع الحساسية ناشئ عن توزيع الاعصاب . فسطح البدن الخارجي اكثر عصباً من داخله ، الا الجهاز الهضمي فهو اشبه بالسطح الخارجي من حيث ملامسته للمواد الخارجية . ولا يمكن تحليل توزيع الاعصاب على هذه الصودة الا إذا استندنا الى تاريخ نشأة الانواع الحيوانية (الفيلوجينيا - Phylogénie) . ولسنا هنا بصدد البحث عن نشأة الانواع وتأثير التطور فيها . ولكننا نقول لا يفوز في معترك الحياة إلا الحيوان الذي يرى الخطر فيبتعد عنه . لان في عدم الشعور بما تهددنا به الطبيعة ذلاً وهواناً وهذا نتيجة طبيعية لغريزة حب البقاء . ولو قدر لبعض الحيوانات ان تكون اعصابه الداخلية اكثر من اعصابه الخارجية لهلك في معترك الحياة .

وجملة القول ان علم الحياة يساعد علم النفس على ايضاح اللغة والآلام ، لان التحليل النفسي لا يكشف لنا عن النزعات الخفية ولا يستدل عليها إلا بالذات والآلام المنبعثة عنها . اما علم الحياة فيبحث عن النزعات بحثاً موضوعياً فيطابق بين شهوات الجسد وحاجاته وبين حاجاته ونزعاته . فاذا لم ذلك كان تحليل الذات والآلام بالنزعات والميول تحليلًا علميًا صحيحاً .

٤ - العوامل الاجتماعية . — على ان علم الحياة لا يضيء الظلمات ولا يزيل كل الاشبهات فاذا أراد تحليل بعض الذات المكتسبة عسر عليه الامر وعز الملمس ، لان هناك ميولا اكبنا اياها الاجتماع ، فتعليقها على الطريقة الاجتماعية اقرب متناولا وادنى ملتصاً ، وقد تبين لك سابقاً تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد فما من نزعة مهما تكن اولية الا يجد للهيئة الاجتماعية فيها اثرًا وسنين لك في المباحث التالية

كيف تبعث الحياة الاجتماعية على كبت الميول وتحويلها وتصعيدھا (١) . وكلما انتشرت ربح العمران وتمكنت الحضارة غيرت البيئة واختلقت نزعات الانسان . ولو ان رجلا من رجال العصر الحاضر كانت له نزعات العصر الحجري لما استفاد منها قوة ولا جمالا ، بل لربما بعثته هذه النزعات على الانحراف في سلك اللصوص ، فالانسان مضطر الى مؤالفة البيئة . الا ان تغير البيئة قد يكون اسرع من المؤالفة ، وعند فقدان المؤالفة يتولد الالم ، فقد كان للانسان قبل التاريخ ضروب من الخس متفقة مع حياة الغزو والساب ، ومناسبة للاوضاع الاجتماعية القديمة . فلما نقص الصيد انصرف الناس الى حياة الرعي والزرع وتكاثروا حتى صاروا قبائل وطوائف عديدة فاضاعوا بذلك نزعاتهم القديمة التي ورثوها عن اجدادهم وارغموا على ضروب من الفعل ليس في سجاياهم الموروثة استعداد لها (٢) . وكما تمنع النزعات القديمة من مؤالفة الحديث وتبعث على الالم ، فكذلك تولد الحياة الجديدة بؤساً وشقاء في نفس الذي لم يستطع ان يخلع الثوب القديم . فقد كان العمل على نمط واحد مكروها في حال البداوة ، فاصبح اليوم ضرورياً للحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا يزال الانسان يجد فيه المألأه لم يتعوده ولما يألف شروطه بعد .

وجملة القول ان لكل حياة اجتماعية شروطاً خاصة بها فتؤثر في نفوس الافراد وتولد فيها نزعات مكتسبة ، فاذا وافق الفعل هذه النزعات وجد الانسان فيه لذة ، واذا خالفها وجد فيه المألأه . مثال ذلك ان الميل الى الزينة والحلي ، والتفاني في طلب المجد عن طريق المراتب الاجتماعية ، ونيل الشهادات والايوسمة ، اذا علكت على الطريقة الاجتماعية كانت اقرب انقياداً واسهل مراماً .

وقد جمعت الهيئة الاجتماعية رغائبنا الطبيعية وحاجاتنا المختلفة في مقولات عامة فلو حللنا مثلاً حاجتنا الى المسكن لوجدناها مركبة من حاجات طبيعية مختلفة ، كالحاجة

(١) راجع بحث الميول ، الكبت هو ما يعبر عنه باللغة الفرنسية بكلمة Refoulement ا.ا. التحويل فيقابل كلمة Dérivation والتصعيد كلمة Sublimation وسينضح لك ذلك عند شرح مذهب (فرويد) .

(٢) هربرت سبنسر ، مباهي علم النفس ، ص - ٢٨٨

الى الملجأ ، والاستغناء ، والاناقة ، والانس ، وحسن المعاشرة ، والمكانة عند الناس .
فحياتنا الاجتماعية هي التي جمعت هذه النزعات المختلفة في مقولة واحدة .
وقد كنا لانعرف مقياس رغائبنا الطبيعية فاصبحت رغائبنا بتأثير الهيئة الاجتماعية كميات معينة ، لاننا نقابل بين ثمن الحاجات وشدة الرغائب (١) .
ينتج من ذلك كله ان علم الاجتماع يساعد علم الحياة وعلم النفس على ايضاح
النزعات المكتسبة وتعليل الذات والآلام المتولدة منها .

٥ . — ماهو عمل اللذة والآلام في الحياة

اذا تأملت ما ذكرنا من شروط اللذة والآلام علمت وتبين لك ان لكل منهما دوراً يلعبه في الحياة ووظيفة تختلف عن وظيفة الاخر .

١- وظيفة اللذة — فاللذة نداء يدعو الانسان الى العمل ، لانها تقوي الحيول
وتغذي الرغائب فتترك الانسان في ظلال الامل ، وتوهمه انه لم يتمتع بها كل التمتع
فيرغب ثانية في الحصول على لذة اكمل من الاولى — هذا ما بحث فلاسفة الاخلاق
منذ القدم على القول ان اللذة هي غاية الحياة وخيرها الاعلى ، حتى انك لتجد مبدأ
اللذة هذا في اسس فلسفة (استوارتميل) و (سبنسر) . ولاننا نريد الآن ان نبحث في
اللذة والآلام من الوجهة الاخلاقية لاننا سنعود الى ذلك في الاخلاق ، الا اننا نستطيع
ان نقول : لا يمكن جعل اللذة غاية الحياة ومثلها الاعلى ، لانها ليست اساس الفعل
بل هي كما قال ارسطو كال نهائي ينضم اليه . فالآلام التي تجد لذة في التضحية بنفسها
في سبيل اولادها لا تبحث بالتضحية عن اللذة ، بل عن سعادة اولادها فاللذة ساعدت
على التضحية وجعلتها حلوة ، الا انها ليست علتها المايذة ولا موضوعها . وكذلك
البخيل الذي يجد لذته في جمع الذهب فهو مولع بالذهب لا باللذة (٢) . اذن فغاية
الحياة الفعل لا الانفعال .

ومع ذلك فاللذة دليل يرشد الانسان الى غايته فتحثه على جرّ المنفعة اليه او
دفع المضرة عنه ، فتعش قواه ، وتحبب نشاطه ونحبب اليه الحياة والعمل . فكلما

(١) كوفاليه ، كتاب الفلسفة جزء - ١ ، ص - ٢٣٢ .

(٢) دوركهام ، التربية الاخلاقية . ص - ٢٤١ ، ٢٤٢ .

نبح الانسان في امر وقضى لباته . منه وجد فيه لذة ، فتبعته هذه اللذة على الاقدام . وما اقسى الحياة التي يرغم الانسان فيها على العمل بدون لذة . ان حياة المصائب والارزاء ثقيلة الحمل ، ولولا ما يشرق على الانسان من نور الامل لعاش في ظلام ابدى . - الا ان هذا الدليل كما رأيت ليس صادقا لانه كثيراً ما يقود الى التهلكة . اضف الى ذلك ان اللذة اذا خرجت عن حد الاعتدال انقلبت الى الم فتضعف الفاعلية وتبعثر النفس وتخط الهمة وتنضب ماء الحياة فيجمد على اثرها القلب وينقلب صفاء الانسان الى كدر وتصبح عذوبة عواطفه شقاء

٢ - وظيفة الالم . - والالم ايضا نداء يدعو الانسان الى العمل ، وهو نداء يبلغ نصفي اليه بكليتا فينفخ فينا ريح النشاط فتجيب نداءه ولا نبطئ . - وهو كاللذة دليل ايضا يرشد النفوس الى حفظ أجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها . وما زال فلاسفة التعسف يذكرون محاسن الالم حتى جعلوه اساس الحياة الاخلاقية ، لانه يبلو النفس فيولد الشجاعة والصبر والاخلاص ، ولو كان لا حدم ان ينتخب بين يدي خالفه لفضل الالم على اللذة (١) . حتى لقد قال (مونتني) : « الالم اتون تطبخ فيه النفس » وقال (الفريدو موسه) : « الانسان صانع والالم معلمه » (٢) وقال ايضا : « لا يعرف الانسان حقيقة نفسه الا اذا تألم ، ولا شيء كالالم العظيم يجعلنا عظاما ، فالبلايا هي التي تنير القلب ويقدر الرزايا تكون المعارف . فالالم اذن خير ، لانه يساعدنا على بلوغ غايتنا ، ولولاه لما ذقنا طعم اللذة الحقيقية ولا تغلبنا على الكسل والجهل ولا عرفنا معنى التعاون والشفقة والرحمة فهو مدرسة الحياة التي تنضج فيها النفس وتنبثق العبقرية ، فالشاعر والموسيقيار والمصور طهم ابناء الالم . فنحن مدينون له باحسن آثار الفن واجمل الالحان (٣) واعظم المشاريع الخيرية والاجتماعية .

(١) فرانسيسك بويليه ، اللذة والالم - Franeisque Bouillier du plaisir

et de la douleur 1865 - قلا عن كوفيليه

(٢) الفريد دوموسه ، A. Musset ، لية تعبيرين الاول

(٣) الفريد دوموسه ، سبق

ومع ذلك فالالام ليس دليلاً صادقاً لانه لا يدلنا دائماً على الضر ولا يرشدنا الى الوسائل التي تبعدنا عنه . فقد نجد اللذة في الضر والالام في النافع ، ولا نشعر كما علمت بما يعرض لاعضاءنا الداخلية من الآفات المهلكة ، فهل يعادل خطر الداحس شدة الالام الذي نجده فيه ؟ . وهل يجد المسلول المسأ يتناسب مع التهاب رتته؟ اضف الى ذلك ان الالام الشديد يعمي البصيرة ويوهي العزيمة ويضفي الجسد ويقعد النفس عن طلب الممالي . الم تر كيف يؤخر الالام فاعلية الجسد فيضعف المهضم ويقلل التنفس . يقولون الالام نداء يهيب بنا الى الحركة ، فيرشدنا الى صيانة اجسادنا ، ويبعدنا عن الافات المهلكة ، ولو انصفوا لقالوا انه هو بنفسه آفة مهلكة . . لا يمدح الالام الا من لم يجربه . ولكن ، لعل الطبيعة لا تبلغ غايتها الا به !

٣ - النتيجة . - ان كلا من اللذة والالام يلعب دوراً كبيراً في الحياة البشرية لاننا نعرف منهما بالجملة حالة اجسامنا وحاجتنا الى المأكل واستنشاق الهواء . فاللذة النفسانية تقربنا من الفضيلة والالام النفساني يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الانتباه والحذر والتبصر (١) وقد تبين لك ذلك عند البحث في العوامل الحيوية ونظرية التطور . وجملة القول اتنا نقيده غاية اللذة والالام بالملاحظات التالية :

(١) ان الشروط العضوية التي ذكرناها تمنع من مطابقة الالام للضرار مطابقة تامة فقد رأيت ان اعضاء الجسد لم تتوزع الاعصاب على السواء . فالاحساس قوي في الاعضاء الخارجية وضعيف في الاعضاء الداخلية - والذات والآلام لا تكشف لنا الا عن الحوادث الوقتية فيترجم الشعور بادراكه عن افاويل الجسد الحاضرة . اما المشاعر التي تتلوها هذه الادراكات الحاضرة فلا يستطيع الشعور ان يكشف عنها ولا الذات ولا الآلام بقادرة على التنبؤ - والعادة كما ذكرنا تخفف الحساسية ، فاذا تكررت الذات والآلام خف شعورنا بها ، فلا نجد في الانعام الساحرة ولا في الاطعمة الطيبة ما كنا نجده فيها من اللذة . ولربما كانت العادة هي العلة في فقدان حساسية التنفس ودوران الدم وغير ذلك من الافعال الفيسيولوجية ؛ لانها تكرر في كل وقت فيؤدي ذلك الى عدم الشعور بها .

(٢) ان الحياة الاجتماعية ايضاً تمنع الذات والآلام من الدلالة الصادقة على الكافح والضار . فتضلل الانسان وتشوش نزعاته الطبيعية وتفسد معيار تمييزه بين جر المذممة الى جسمه ودفع المضررة عنه . لانها تستبدل الذات الطبيعية بلذات . كنسبة صناعية ويصبح الانسان بذلك ادنى من الحيوان ، لان الحيوان لا يأكل بالجملة الا النباتات النافعة لصحته اما الانسان فيقسم جسده بالكحول والنيغ والاقيون - ومع ذلك فالانسان لم يوالف المدنية الحديثة بعد كل الموافقة لان النزعات التي رفعت شأنه في الجماعات الحربية ، القديمة لم تعد صالحة له في « الجماعات الصناعية » الحديثة . ومع ان العمل الدائم لا ينافي طبع المتمدن كما يناقض طبع البدوي فان الحضري لا يزال يجد في العمل المأ . إذن فالأطور البشري لم يصل بعد الى غايته .

(٣) ولما كان الانسان يستطيع ان يخلق لنفسه بالتأمل والتفكير حياة روحية مستقلة بعض الاستقلال عن حياة الجسد وحياة الجماعة ، كانت الحياة الروحية التي يسمونها ذات نزعات وميول بخلافه لنزعاته الطبيعية الاولى . فيتولد من جراء ذلك نزاع بين المثل الاعلى والواقع ، وتصبح دلالة الذات والآلام على غاية الانسان الحقيقية غير صادقة تماماً ؟



١ - المصادر

- 1 — *Dumas*, Traité, 1, 329-331 et 402-459
- 2 — *Thchener*, Manuel, 150-158
- 3 — *Larguier des Bancelis*, Introduction à la psychologie
- 4 — *Spencer*, Principes de Psychologie.
- 5 — *Höffding*, Psychologie, 284-299, 346-355
- 6 — *Dwelshauvers*, Traité 212-267
- 7 — *Warren*, Précis, 266-273
- 8 — *Piéron*, Psychologie expérimentale 45-52 Le cerveau et la pensée.
- 9 — *Léon Dumont*, Théorie scientifique de la sensibilité 1re partie.
- 10 — *Ribot*, Psychologie des sentiments, Problèmes de psychologie affective
- 11 — *Rauh*, De la méthode dans la psychologie des sentiments.
- 12 — *St. Mill*, Examen de la philosophie de Hamilton, 533-534
- 13 — *Descartes*, Traité des passions
- 14 — *Cuvillier*, Manuel, 211-236
- 15 — *Roustan*, Manuel, 144-158
- 16 — *Baudin*, Psychologie, 486-502
- 17 — *Rey*, Psychologie, 337-348
- 18 — *Guillaume*, Psychologie, 75-88.

ويمكن مراجعة الكتب العربية الآتية للاستفادة من الاصطلاحات :

- ١ - اخوان الصفا وخلان الوفا، جزء - ٣، رسالة - ١٦، ص ٦٨ - ٩٧
- ٢ - ابن سينا، الشفا، الفن السادس من الطبيعيات
- ٣ - امين واصف بك، اصول الفلسفة، المجلد الاول.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ - الخصر المحدود الآتية وناقشها : - (١) اللذة حركة عذبة والالم حركة شاقة قاسية تنتهي الى الحساسية (أريستيب دوسيره) - (٢) اللذة هي زوال كل الم (ايقوروس) - (٣) اللذات الجسمانية هي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الالم (اخوان الصفا) - (٤) اللذة حركة ملائمة تتمتع النفس بها (شيشرون) - (٥) اللذات والالام تصحب افعال الحس ، فيجد الانسان لذة في طعم اللحوم الجيدة والمأ في اكل اللحوم الفاسدة . ومع انه لاحاجة الى تعريف اللذة والالم فانك تستطيع تعريف اللذة بقرئك هي حس ملائم موافق للطبيعة ، والالم بقولك هو حس مزعج مضاد للطبيعة (بوسويه) .

٢ - ناقش نظريتي أريسطو وشوبنهاور وقابل بين التفاؤل والتشاؤم

٣ - وازن بين المذهب الذهني ونظريات الفاعلية .

٤ - هل يوجد حوادث نفسية حيادية خالية من الانفعال ؟

٣ - مواضيع للانشاء الفلسفي

١ - وازن بين الفاعلية والانفعال

٢ - هل اللذة هي الخير الاعلى ؟

٣ - طبيعة الالم ووظيفته في الحياة . (بكالوريا ، غرينوبل - ١٩٢٧)

٤ - الالم النفسي . ما الفرق بينه وبين الالم الجسماني وما هي نسبته اليه ؟

الصور الاساسية فقط (بكالوريا ، طولوز - ١٩٢٩)

٥ - ماهي علاقة الميول بالذات والالام (بكالوريا ، ليل)

٦ - ناقش هذه العبارة : اللذة تنعش النفس والالم يضيئها

الفصل الثاني

الهيجان والعاطفة

١ - تحليل الهيجان وصفاته

بيننا في الفصل السابق ان الحياة النفسية خضية بالذات والالام ولم تتطرق بعد الى البحث في الانفعالات المركبة كالهيجان والعاطفة .

١ - ماهو الهيجان . - اختلف علماء النفس في دلالة هذه الكلمة فمنهم من وسع معناها فعممها على جميع الاحوال الانفعالية من ابتدائية ومركبة وخاصة وعامة وجعلها مشتملة على الذات والالام وغيرها من الحوادث النفسية كما فعل (بين) و (بول جانه) (١) . ومنهم من قيد معنى هذا اللفظ بالدلالة على الاحوال النفسية المركبة فقط ، كالحجل والندم ورعشة الحب والخوف والغضب وغير ذلك . وقد اخذ (ريبو) بهذه الدلالة ايضاً وهي اقرب الى الصواب من غيرها ، الا اننا سنفرق بين العاطفة والهيجان ونلحق به بعض الاحوال النفسية المزمنة التي تحصل من تكرار الحوادث السابقة (٢) فتولد في النفس استعداداً لا يمكن ادراك حقيقة الهيجان الا به .

وهذا مطابق لتقسيم الذات والالام الى جسمانية ونفسانية . فالنفسانية هي مانعبر عنه بكلمة هيجان او تهيج . وقد فصل العلماء بين النفساني والجسماني من الذات والالام فقالوا ان الجسماني يعمل بفاعلية فيسيولوجية اما النفساني فلا يعمل الا بفاعلية نفسية .

وسنذكر في هذا الفصل شروط الهيجان ونبين نوع الفاعلية التي ينبغي تعليله

(١) راجع ص - ١٧٧

(٢) لالاند قاموس اللغة مادة هيجان - «Vocabulaire Technique et Gri»

« tique de la philosophie »

بها . ولعلنا حينذاك نجد تعليلاً واحداً للهيجانات والذات والالام جسمانية كانت او نفسانية

على ان علم النفس القديم فرق كما رأيت بين الجسماني والنفساني من الذات والالام اي بين الهيجانات والاحساس الانفعالي.

فالاحساس الانفعالي *Sensation affective* ، يشتمل اولاً على الذات والالام الجسمانية وثانياً على الاحساس بالجوع والعطش والحر والقر والنشاط والتعب والاختناق واشراخ الصدر وغيرهما من الاحساسات الداخلية . وجميع هذه الاحساسات ناشئة عن اسباب جسمية وتبدلات عضوية . فلا يمكن تعريفها لاتناذر كما مباشرة كما ندرك الذات والالام كلها فهي اذن شخصية كما يستدل من قوله للعليل : ما اشعر به ، لا يستطيع ان يدركه احد .

اما الهيجان فلا يحدث الا بعد التصور والتفكير وهو مصحوب بتغيرات جسمية ، مثال ذلك : اذا شتمت رجلاً وضربته امتعض حالاً واستشاط غيظاً . فالالم الذي شعر به بعد الضرب احساس والغيظ الذي احتدمت به نفسه هيجان وعلى ذلك فالحزن والسرور والخوف والحجل والغضب كلها هيجانات .

٢ - الحس والاحساس . - وقد فصل العلماء بين الاحساس الانفعالي والهيجان (او كما يقول القدماء بين الاحساس والحس) بالصفات التالية :

(١) ان علة الحس فكرة . مع ان علة الاحساس تبدل في الجسد او بعبارة اخرى ان علة الحس نفسية مع ان علة الاحساس فيسيولوجية . وعلى ذلك فالخوف جس لانّه متولد من ادراك الخطر والشعور بالاحتراق احساس لانه ناشئ عن تمزق نسيج الاعصاب . واذا قيل قد تكون علة الخوف احساساً ، مثال ذلك ، انك تخاف عندما ترى النار تلتهم بيتك ، قلنا : انك تخاف ايضاً عندما تسمع الناس يستغيثون وينادون : الحريق الحريق . يدل ذلك على ان الهيجان قد يعقب احساسات مختلفة اذا رافق هذه الاحساسات المختلفة فكرة واحدة . وعكس ذلك صحيح ايضاً اي انه قد يبقى الاحساس واحداً وتختلف الفكرة المرافقة له فيختلف الهيجان المتولد منها . مثال ذلك ان الانسان لا يخاف من الاسد اذا كان يعلم ان الضعف قد اثقل كاهله واناخ بكله عليه .

(٢) لا يمكن تعيين موضع الحس في الجسد مع انه . "السهل تعيين موضع الاحساس . فاذا شعر الانسان بالحم الاحتراق عرف المحل الذي يحدد هذا الالم فيه . ولكن كيف يمكنه ان يعين موضع الحزن والغضب والاعجاب والحب . غير ان الكلام يشتمل على مجازات تدل على ان للحس موضعاً ، كقولهم : كادت كبده تنفطر من شدة الحزن ، وفي فؤاده غصة ، وشجاء الامر و آلم قلبه ربهجه وتلج به صدره حتى اثنان يجعل القلب مركز العواطف و الدماغ مركز العقل ، ونقول فيما فوق ذلك لقد اضرمت قلبه واصبت حبة قلبه فكأنه لا فرق بين الحس والاحساس من حيث تعلق كل منهما بناحية من نواحي الجسد - ولكن علماء النفس فرقوا على الرغم من هذه الملاحظة بين الحس والاحساس فقالوا : اذا كانت التبدلات الفسيولوجية علة في الاحساس فهي في الحس معلول لانها متولدة من الحس نفسه . مثال ذلك ان الجراح التي اصبحت بها في يدي هي علة الالم الذي شعرت به : اما الحفققان الذي اشعر به في قلبي فهو متولد من الحب والاضطراب ولذلك كان موضع الاحساس علة وموضع الحس معلولاً له .

(٣) الاحساس موقت يزول بزوال المؤثر ، اما الحس فهو دائم لانه تابع لفكرة يمكن احياؤها كل وقت بواسطة الذاكرة .

(٤) الاحساس ينتهي سريعاً بالتعب لان كل ملكاتنا الجسمانية وشهواتنا عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، على عكس ملكاتنا العقلية والخلقية والبديعية ، فانه لا حد ولا نهاية للذات التي تتولد منها .

تلك هي الفوارق التي كان القدماء يفصلون بها بين الحس والاحساس . ولكن قسماً من علماء النفس المتأخرين ابطل هذه الفوارق القديمة فوحد بين الحس والاحساس اي بين الهيجان والذات والالام الجسمانية من حيث تعلق كل منها بالجسد ، وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن طبيعة الهيجان .

٣ - الهيجان والعاطفة . - يمكن تقسيم الهيجان بحسب تأثيره فينا الى قسمين : ١- الهيجان المصادم (Emotion-choc) ٢ - الهيجان الحسي او الوجداني

(Emotion - sentiment) (١) ونحن نفضل ان نسمي الاول هيجاناً والثاني عاطفة .

فالهيجان (المصادم) يباغت النفس مفاجأة بأسرع من البرق وهو غالباً مصحوب بالدهش والحيرة . مثال ذلك الجبان فهو يخاف من الخطر فيضطرب ويرتعش وترتعد فرائضه فرقاً . او كمن يفاجأ بموت صديق فيغتم و يحزن ، او كمن تأتبه برقية غير متنتظرة فيرتجف عند استلامها . فمن صفات هذا الهيجان انه يستولي على النفس ويكسر في ذرع المراء فيظل كالمنزول به كاذ في جسده . ووجه كهربائية ترتج لها احشاؤه وهو . مريم العدوى كثير الانتقال .

اما العاطفة فهي بطيئة الحدوث بطيئة الزوال كالغم والملالة والندم والامل وغير ذلك .

الا ان هذا التقسيم اعتباري لانه يصعب في الغالب تعيين حدود كل من الهيجان والعاطفة . ولما كانت التهيجات اموراً انفعالية ملائمة او منافية كانت صفاتها شبيهة بصفات اللذات والآلام التي ذكرناها .

(١) كيفية الهيجان . - الحزن يختلف عن السرور كما يختلف الوجل عن الخجل والغضب عن العجب

(٢) شدة الهيجان . - يختلف الهيجان بالشدة ، فنه ما هو شديد ومنه ما هو خفيف ، فليس كل من الروعة والخشية والخوف والذعر بدرجة واحدة من الشدة .

(٣) مدة الهيجان . - يختلف الهيجان بالمدة فنه ما يزول بسرعة ومنه ما يدوم حتى لقد يتغير اثناء تطوره وينقلب الى عكسه في بعض الامراض العصبية . ونهيج النفس شبيه بتعكير الماء . فكما ان الماء العكر لا يصفو الا بالتدريج فكذلك لا ينقلب كدر النفس الى صفو ولا يزول اضطرابها الا شيئاً فشيئاً .

ينتج من ذلك كله ان الهيجان نسبي فهو يختلف بحسب الكيفية والشدة والمدة وطبائع الاشخاص وخصوصاً بحسب التهيجات السابقة ، فكلما كان الهيجان السابق

مضاداً كان الهيجان اللاحق اوضح لان الاشياء انما تتميز باضدادها .

٤ - انتقال الهيجان . - ومن صفات الهيجان انه ينتقل من شخص الى آخر بالعدوى فكلما كان عدد المصابين اعظم كان انتقال التهييج اسرع وافوى .
وهو ينتقل ايضاً من شئ الى آخر تبعاً لتداعي الافكار فيؤثر في توليد الاحوال النفسية المركبة . مثال ذلك ؛ ان عاطفة العاشق تنتقل من المعشوق الى رسائله واثابه فاحب الرسالة لاني احب كاتبها واعشق الدار لاني احب ساكنها . ولذلك وصف (ريو) هذه الحادثة بقوله : هي نقل العاطفة من علمتها الحقيقية الى شئ آخر لا يحدتها بنفسه . فالعاطفة لم تتولد من الكتاب نفسه بل من مقارنة هذا الكتاب لذكري الحبيب .

ولهذا الانتقال الانفعالي صورتان : الاقتران والمثابة .

١ (الانتقال الاقتراني . - اذا اقترنت الصور في الذهن وكانت مصحوبة بعاطفة خاصة فان كل صورة من هذه الصور المقارنة تبعث على توليد نفس العاطفة واليك بعض الامثلة :

١ - ولقد حبيب الي علم النبات سلسلة من الفكر اللاحقة التي تملأ مخيالي وتذكرني بكل ما يلذها من الصور : المروج والمياه ، والاحراج والوحدة ، وخصوصاً ما يجده الانسان في وسط هذه الاشياء من السلام والسكون . فهي تنقلني الى تلك المساكن الهادئة بين اناس صالحين تعودوا البساطة كالذين عشت بينهم فيما مضى . وهي تذكرني صباي ولذاتي الطاهرة ، (جان جاك روسو ، احلام الجائل الوحيد ، آخر النزعة السابعة) .

ب - كنت اسمع احياناً صوت الرافع عند وصوله الى الطبقة التي انا فيها فانتظر وقوفه واحن اليه ، فلا يقف امام غرفتي بل يتابع صعوده الى الطبقات العالية فيخيب املي وينكسف بالي ، واعلم ان من كنت اغذي النفس بانتظاره قد تركني اليوم وحدي . فصرت بعد ذلك اذا سمعت صوت الرافع تقسمتي الاحزان واشجاني الهجران وآلم قلبي رغم اني لم اكن انتظر احداً ، مارسل بروست *Le côté des Guermentes* 11 . p . 40

٢ (المثابة . - اذا كانت الصور الذهنية متشابهة فان العاطفة التي تتولد من احداها تنتقل الى الثانية . فالام تُحب كل ولد يشبه ولدها وكثيراً ما نرى شخصاً لأول

مرة فتميل اليه لانه مشابه لشخص ألفاه وعشقناه . فالعاطفة قد نقلت من الاول الى الثاني ، حتى لقد تعم عدة اشياء متشابهة . واهل العواطف البشرية العامة لم تتولد الا من توسيع حدود الوطن الضيقة ونقل صلات المحبة من الجار القريب الى الانسان البعيد لان كلا منهما مشابه للآخر في الانسانية المجردة .

— ٥ — تحليل الهيجان . — اذا حللنا هيجان الخوف مثلاً وجدنا فيه ثلاثة عناصر (١) العنصر الاول هو الفكرة ، وذلك ان الجبان يتصور الخطر المحقق به فيباغته الهم ويدهه الخوف ويشعر بحالة منافية (٢) العنصر الثاني هو الاضطراب وذلك ان الجبان لا يطلع على الخطر الا لترعد فرائصه وتبعثر نفسه وتشوش عليه تصوراتيه فينقلب انسجامها الى اختلاط وصفوها الى كدر . فتارة تكون سريعة واخرى بطيئة وقد تندفق الذكريات كالسيل او تخلو النفس منها فيعجز الانسان عن تقييد افكاره وضبطها ويستسلم لهذا التصور الذي عكس عليه صفوه وملك مشاعره (٣) والعنصر الثالث الذي يصبح الخوف هو التبدل الفيسيولوجي ، لان الجبان متمتع باللون منخوب القلب ، منتفخ الرئة ، كثير ضربات القلب ، متشوش التنفس فيعرق ويبرد ويحمن بقشعريرة في جسده .

فالهيجان إذن حالة فعلية منبعثة عن فكرة ولذلك كانت عناصره اكثر اشتباهاً بالاشياء والالام الجسمانية . وكلما كانت الحياة العقلية اغنى كان الاستعداد للهيجان اقوى .

وقد زعم بعضهم ان هناك حوادث تنقض هذا الرأي . مثال ذلك الطفل فهو قليل العناصر الذهنية شير الهيجان يمر تباعاً من الحزن الى السرور ومن السرور الى الحزن . وكذلك المرأة فهي اكثر انفعالا من الرجل واقل منه ميلا الى التفكير المجرد . والمفكرون العظام معروفون بقلة الانفعال والهيجان .

الا ان العلماء لم يعدلوا عن الموازنة بين الهيجان والملكات العقلية ففرقوا بين الهيجان وظواهره وقالوا ان المرأة ليست اكثر تهيجاً من الرجل بل انبساطها الهيجان تبدو عليها اكثر منه . وكذلك الطفل فهو اقل هيجاناً من الراشد لان خوفه وغضبه وحزنه وسروره على نمط واحد فلا تهيجه الامور السياسية والوطنية

والعلمية والبدعية والدينية لانه لا يدرك لها معنى . إذن فكما نمت الحياة العقلية اختلف الهيجان وتنوع . وقد يتمتع الانسان ويضطرب في صميم قلبه من غير ان يظهر ذلك عليه . فالهيجان شئ واظهار الهيجان شئ آخر . وهذا حكم سائر الرجال العظام الذين يفعلون من غير ان يظهر وافعالهم . فليست حساسيتهم سطحية بل هي عميقة دفينية . فالشوق هزهم والجمال يستفزهم الا انهم لا يتحركون لقوة ارادتهم ورباطة جأشهم .

٢ . — طبيعة الهيجان

قلنا ان الهيجان حالة انفعالية : ١ - منبعثة عن فكرة ، ٢ - مصحوبة بتبديدات فيسيولوجية . ونريد الآن ان نبحث في كل من هذين العنصرين

١ . — العنصر الذهني

تبين لك ان الهيجان لا يخلو من العناصر الفكرية ، مثال ذلك الخوف فهو لا يخلو من ادراك الخطر ، وكذلك لا يخلو الغضب من ذكرى المعايير والمعايير التي اصابتنا . وكلما كان الهيجان اعلى كان العنصر الذهني الموجود فيه اغنى . مثال ذلك العاطفة الدينية والعاطفة الادبية والعاطفة البدعية وغيرها من العواطف المركبة فهي تحتوي على كثير من العناصر الفكرية .

وقد بحث هذا العنصر اصحاب المذهب الذهني على القول ان الهيجان متولد من الفاعلية العقلية . وقد علمت كيف كان ديكارت يعلل الذات والآلام النفسانية بالاراء والاحكام . اما (هربارت) فقد زعم ان البسيكولوجيا هي ميكانيك الروح ، وان التصورات هي القوى الوحيدة التي تدير النفس . فالحساسية تتولد من تأثير التصورات بعضها في بعض ، فيجد الانسان لذة في توافق التصورات والمآ في تبانيها وتضادها . لان كل تصور قوة ، فاذا اتجهت هذه القوى الى جهة واحدة انضم بعضها الى بعض وازدادت فاعليتها ، واذا تخالفت عاق بعضها بعضاً وتأخرت سرعتها . فاللذة تتولد من اتساق القوى المتحدة وانسجامها ، والالم ينشأ عن تخالفها وتوقفها (Hemmung) . ولنوضح ما تقدم بمثال: هبني انتظرت بجي صديق لي مدة طويلة فعملت

نفسى بلقائه واعددت له ما يوسعي من اسباب السرور ووسائل التسلية ، ثم وضعت خطة للمتزهات التي سنقوم بها . فاذا جاءني نبأ بوصوله فرحت ، واذا ذهبت الى المحطة استقبله زاد سروري به ، لان وصوله يحدث في نفسي تصوراً موافقاً للتصورات الاولى فيتحد معها وينسجم ويتسق . ولكن ان انتظرته طويلاً ثم عدت بخفي حنين ألمني تأخره او عدم مجيئه لان هذا التصور الاخير يخالف لجميع تصوراتي السابقة . ومع ان ظاهر هذه النظرية يدل على انها مخالفة لنظرية اريسطو فقد وجد العلماء بينهما وجه شبه من حيث الفاعلية ، لان التصور في زعم هربارت ليس حالة ساكنة بل هو قوة متحركة ولذلك كان اتفاق القوى باعثاً على ازدياد الفاعلية ، ومخالفتها داعياً الى نقصانها . قال نهلوسكى (Nahlowsky) احد تلاميذ هربارت : « يمكن تعريف العاطفة بقولنا هي ادراك توقف او ازدياد حركة التصورات الموجودة في الشعور ادراكاً مباشراً . ولكن ، لما كانت التصورات هي قوى النفس الفاعلة حقاً ، كان كل توقف او ازدياد في حركة التصورات باعثاً على توقف او ازدياد فاعلية النفس . فيمكن إذن التعبير عن الحد السابق بقولنا : العاطفة هي الشعور بازدياد او تناقص فاعلية النفس الحوية » (١)

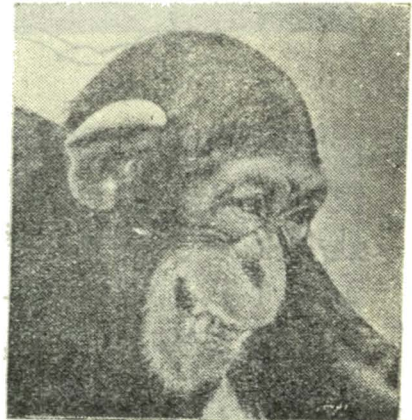
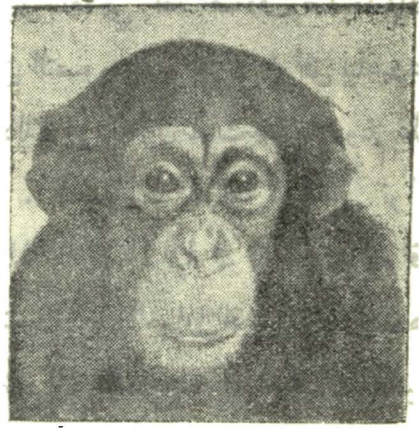
وقال جورج دوماس : ان نظرية هربارت تعلق الانفعالي بالعقلي (راجع كتاب الحزن والسرور ص - ٤٠٣)

وجملة القول ان عناصر الهيجان الثلاثة يتلو بعضها بعضاً على الوجه الآتي :
١- فكرة ، ٢- انفعال ، ٣- ظواهر فيسيولوجية . مثال ذلك : اني ادرك الخطر فأخاف ثم ارتجف ؛ واطلع على الرزية التي اصابني فأحزن ثم ابكى .

فخص هذه النظرية . - لا يريد اصحاب المذهب الفهمي تحليل الذات والالام الجسمانية بالافكار والتصورات ، لانه لا يوجد تصور واضح في علاقة طعم التفاح بالعدد اللعابية . فهم قد اقتصروا اذن على ايضاح الذات والالام النفسانية (الهيجانات) ونريد الان ان نفحص نظريتهم ضمن هذه الحدود .

(١) نهلوسكى عالم نفسي براغ (١٨١٢ - ١٨٨٥) - قلا عن جورج دوماس كتاب

الحزن والسرور (Tristesse et joie) . ص - ٤٠٤



(شكل - ٢١) ظواهر الميجانات عند الشمبانزي
من اليمين الى اليسار ومن فوق الى تحت: (١) الهدوء، (٢) الحزن، (٣) الضحك
(٤) الغم، (٥) الغضب، (٦) الهياج (نقلا عن ن. كوهنيس)

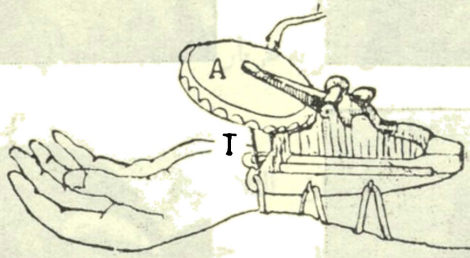
ان هذه النظرية لا تستطيع تعليل السرور المفاجي* فقد اصادف صديقاً لم افكر ابداً في الاجتماع به فافرح بلقائه من غير توافق التصورات . فما كل توافق يباعد على الملذة ولا كل تخالف يباعد على الالم . مثال ذلك اني احزن لموت صديقي رغم علمي بانه سيموت وافرح بشيخائه رغم انقطاع املي . فالهيجانات الملائمة تتولد من توافق الميول والنزعات لامن توافق التصورات ، والهيجانات المناهية تتولد من عدم موافقة النزعات للظروف . وقد اهمل الفلاسفة الذهنيون تاثير العوامل الفيسيولوجية ، وهي ضرورية لانه لا يخلو تهيج نفسي منها . وسيتضح لك ذلك بعد قراءة الفقرات الالية :

٢ - العنصر الفيسيولوجي

مازال الفيسيولوجيون يمينون خطورة العوامل الفيسيولوجية حتى جعلوها اساس الهيجان وعلته القصوى . ولنذكر الان بعض هذه العوامل .

١ - ظواهر الهيجان (١)

تنقسم ظواهر الهيجان الى قسمين : (١) العوامل المبعثرة (٢) العوامل المنظمة
١ - العوامل المبعثرة . - بعض هذه الظواهر ينتشر في الجسد على غير



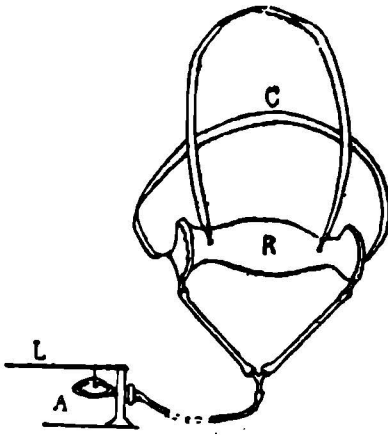
(شكل - ٢٢)

(Sphygmographe) السفيغموغراف ، وهو يسجل ضربات الشرايين كما يسجل الكارديوغراف دقات القلب . وذلك ان الساق T يضغط الشريان فتنتقل ضرباته الى القراب A . (نقلا عن غليوم)

نظام ظاهر كتبدلات التنفس ، ودوران الدم ، والاعصاب ، والافراز ، والارتجاف ، والضحك العصبي . وهي موجودة في كل تهيج خفيفاً كان او شديداً . فقد يبكي الانسان من الحزن كما يبكي من السرور وقد يرتجف من الخوف كما يرتجف من الغضب

(١) اكثر هذا البحث ملخص عن كوفيليه وروستن .

(شكل ٢٤)



(Pneumographe)

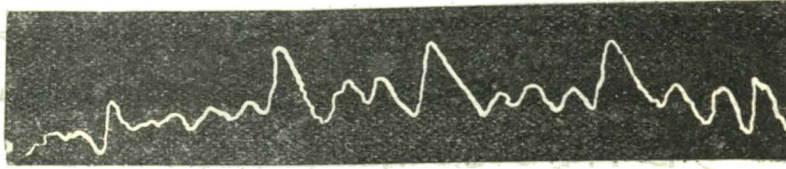
البنيوموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الصدر أثناء التنفس، تعلق هذه الآلة بالعنق ويوضع الزنار C على الصدر فإذا اتسع الصدر تمدد الحوض الألسني R وانتقل إلى أنبساطه إلى محل التسجيل

(شكل ٢٣)

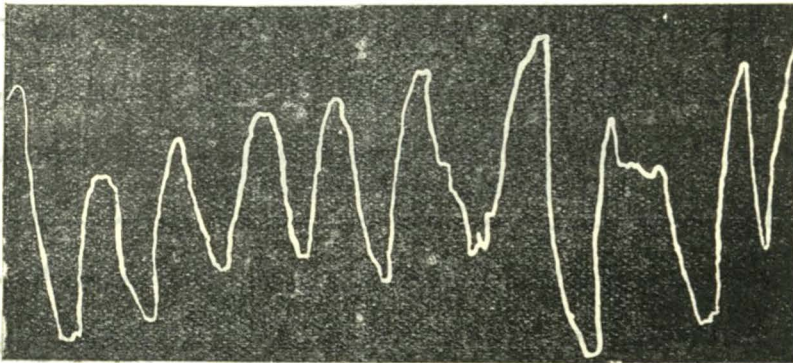


(Plethysmographe)

البليثيسموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الأعضاء. تدخل اليد من فوهة O وتقبض على مقبض P فإذا تغير حجم الساعد تغير استواء المائع في أنبوب T



١



٢

(شكل ٢٥)

(١) التنفس في حالة الخوف. (٢) التنفس في حالة الغضب (نقلا عن دوماس)

وليس علاقة هذه التبدلات بالهيجان كملاقة الواسطة بالغاية لانها كثيراً ما تكون على خلاف ما تقتضيه الغاية . فالخوف يقتضي الهرب الا ان الجبان كثيراً ما يخور عوده وتصلك ركبته فيسقط الى الارض من شدة الرعب .



(شكل - ٢٦) الرعب

— على ان سبنسر وضع قانوناً لانتشار التفريغ العصبي قال فيه ان كل هيجان مصحوب بتفريغ عصبي ينتشر ويشع في الجسد كله متبعاً خطوط المقاومة الضعيفة فالصدمة العصبية تنتشر قبل كل شيء في عضلات الوجه والصوت والاطراف ، لان هذه العضلات صغيرة الحجم قليلة المقاومة سهلة الحركة . والحيوان يحرك اولاً ذنبه واذنيه وقوادمه لانها اخف من غيرها . وقد بين العلماء ان التهيج يبعث على ترخيص الجسد للقدرة المحبوسة وانتشارها الا انها تتبع في تبددها قنوات مختلفة فلا يمكن ضبط مجاريها على الوجه الذي ذكره سبنسر لان هناك تبدلات خاصة في العضلات والدورة الدموية والتنفس والاعصاب لا يشتمل مبدأ سبنسر عليها .

٢ — العوامل المنظمة . — كل ظاهرة من هذه الظواهر المنظمة واسطة لغاية فكأنها اشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن الحاجة التي يشعر بها ويريد الآن ان نجمل الكلام في نوااميس هذه الظواهر .

(١) قانون البدء بالعمل . — فالاشارات الظاهرة هي حركات ابتدائية غايتها تحقيق بعض الاعمال . فكل حركة هي بدء عمل . حتى القذف (دوشن دو بولوني)

(Duchenne de Boulogne) بعد تجارب بسيطة قام بها ان لكل هيجان عضلة خاصة به فعضلة الجبهة للاتباء وعضلة الحاجبين للتهديد ومدار الشفتين للاشمزاز . ودوشن دوبولوني (١٨٠٦ - ١٨٧٥) هو اول اطباء الفرنسيين الذين درسوا ظواهر التهييج بالتأثير في اعصاب الوجه تأثيراً كهربائياً ، الا ان النتائج التي توصل اليها بسيطة جداً لا تنطبق على الواقع . ومع ان (دوشن دوبولوني) هو واضع النظرية فقد اعترف بان حدوث بعض الهيجانات يقتضي اشتراك عدة عضلات معاً وقد اثبت (جورج دوماس) (١) بنفس الطريقة التي اتبعها (دوشن دوبولوني) ان العضلات تؤلف جملاً متباينة فاذا حركت عضلة منها تحركت عضلات الجملة كلها دون الباقية . مثال ذلك ، ان عضلات الضحك تؤلف جملة واحدة متباينة لغيرها ، فاذا تحرك العصب الوجهي تحركت على اثره عضلات الجملة كلها (شكل - ٢٧)



(شكل - ٢٧)

تحريك العصب الوجهي واحداث ظواهر الضحك (نقلا عن دوماس)
اضف الى ذلك ان التبدلات الفسيولوجية لا تنحصر في الظواهر الوجهية

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، جزء - ١ ، ص - ٦٣١

ولذلك فقد صحح (شارل بل) (١) ذلك بقوله إن هذه الظواهر هي حركات من شأنها الابتداء بالعمل المناسب للهيجان الذي يراد التعبير عنه . قال (شارل بل) :

« ان الحركة التي نعبر بها عن الهيجان هي بداية عمل : بداية العمل الضروري لتمديد الهيجان او ابعاده بحسب ملائمة او منافاته للنفس ، لان اعضاء الجسد الصالحة للتعبير و الاشارة تصلح قبل كل شيء لبعض الوظائف والاعمال . فالحيوانات اللاحمة مثلاً تترجم عن غضبها بتقلص شفاهاها والتكشير عن انيابها فتستعد بهذه الحركة لفعل العض . »

مثال ذلك الكلب الذي يترقب فريسته فهو يرصدها وينها في الوقت نفسه للوثوب عليها ، وكمثل من يغضب فتبدو عليه علامته الهجوم على عدوه وكن يخاف فينهياً بحركته للهرب .

(٢) قانون الجمع بين العادات النافعة . — هذا القانون هو قانون داروين ويعتبر متمماً لقانون (شارل بل) . قال داروين (٢) : « ان الحركات الصالحة لانجاز رغبة او لتسكين احساس منافع تصبح بالترار عادة ، فاذا ظهرت تلك الرغبة او ذلك الاحساس ، مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من انها لم تعد صالحة لشيء . » فقد كانت هذه الحركات ضرورية لانجاز الرغائب ، فزال الآن نفعها ولكن قوة العادة والتداعي بعثت على حدوثها لانها لاتزال مقارنة لها . مثال ذلك ان الانسان يقبض جمع يده ويضيق عليها اثناء الغضب كأنه يتها للهجوم على عدوه . فقد يكون العدو بعيداً ، ومع ذلك فالهائج يحرق الارم ويرفع يديه متوعداً كأنه يريد ان يضرب ويفتك ، لان مراجل العداوة تغلي في قلبه فتبعثه على اظهار هذه الحركات التي تظني نار غضبه ، وسبب ذلك ان الانسان القديم كان لا يغضب الا

(١) (شارل بل) « Charles Bell » عالم انكليزي [١٧٧٤ - ١٨٤٢] فرق بين الاعصاب الحسية والاعصاب المحركة .

(٢) شارل داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) Darwin عالم انكليزي جمع الفلاسفة الى علم الطبيعة وهو صاحب نظرية الاصطفاء الطبيعي في التطور . اشهر كتبه (١) منشا الانواع ١٨٥٩ (٢) اصل الانسان ١٨٧١ (٣) ظاهرة الهيجان ١٨٧٢

اذا حمل نفسه على الخطر وركب الهول وتورط في منازلة عدوه ومكافحته، فكانت
اذن بواذر غضبه اول ما يشرع به من افعال المكافحة : وهناك امثلة عديدة تؤيد ذلك :
الكلب ينظر الى قطعة اللحم التي بيد صاحبه نظر متحمس فيحول اذنيه
الى الامام كأنه يريد ان يسمع صوتها . والسبب في ذلك انه تعود ان لا ينقبه
الا اذا حرك اذنيه الى الامام وحصر كل الاصوات التي امامه فلا يبدو الغضب على
الحيوان الا عند توتر المجموع العضلي وصرير الاسنان وبروز المخالب وانتفاخ المنخرين
وهي شبيهة بالحركات الضرورية لتمزيق الفريسة .

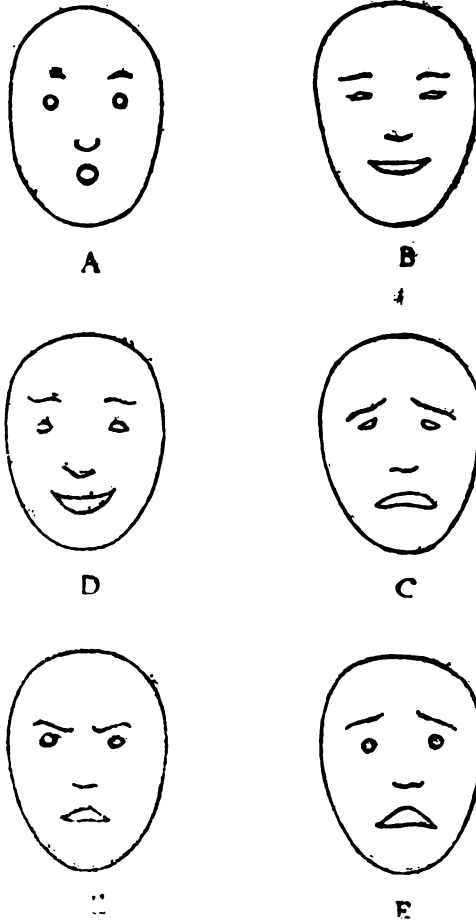
ويمكن على هذه الصورة ايضاً تعليل اشارات الرضى والمخالفة فاذا اراد الانسان
ان يرد اقتراحاً عرض عليه لفت رأسه عنه كمن لا يريد رؤيته ، واذا رضى به اطرق
رأسه وفتح عينيه كأنه يرى ذلك جيداً . واذا اراد الانسان ان يتذكر شيئاً رفع
حاجبيه كمن يرى الشيء الذي يبحث عنه ، فينبع ذكرياته بعينه . وإذا اراد اظهار
الاشمئزاز حرك شفتيه كمن يريد ان يتقيأ . وادق طريقة في اظهار الاحتقار هي ان
تعرض عن الشخص بوجهك وعينيك مطبقاً جفنيك ، كأن الشخص الذي تحقره
لا يستحق ان يقع ناظرك عليه (١) وكثيراً ما يظهر الانسان عند الهاتف جميع الحركات
التي يظهرها امام المخاطب كأن محدثه قريب منه يرى حركاته ويمتحنها .

فقد كانت اذن هذه الحركات نافعة لاطهار بعض الاحوال النفسية . وعلى
الرغم من انه لم يبق لها ضرورة فقد احتفظ الجسد بها تحت تأثير مبدأ الجمع بين
العادات النافعة .

وظاهر ان هذا القانون صحيح الا انه لا ينطبق على بعض الاشياء التي ذكرها
داروين . مثال ذلك البكاء ، فقد زعم داروين ان الانسان الاول كان اذا آلمه شيء
يصرخ مستغيثاً فيفتح فاه وتقلص عضلات عينيه فتضغط الغدد الدمعية ، اذن فالانسان
الاول كان لا يبكي الا اذا صرخ ، اما اليوم فصرنا نبكي من غير ان نرفع اصواتنا لان
العادة جمعت بين الالم وتأثر الغدد الدمعية به — وهذا تعليل باطل لاننا كثيراً ما
نبكي من الفرح كما نبكي من الالم وكثيراً ما يصرخ الطفل ولا تنهمر دموعه .

(٣) مبدأ المعاملة . — ولا يتم مبدأ داروين هذا الا اذا انضم اليه قانون

المماثلة الذي وضعه (وندت) وسماه : د مبدأ الجمع بين الاحساسات المماثلة (١) ،
(Principe de l'association des sensations analogues) مثل ذلك ان
الحالات المتماثلة تتألف وتجتمع فاذا كانت الظاهرة الفسيولوجية نافعة للتعبير عن



(شكل - ٢٨)

تحليل امارات الوجه - نقلا عن (فرايا)
A . الحيرة . B . السرور . C . الحزن . D . الإعجاب
E . الغضب . E . الذعر

(١) تشرح (وندت) نظريته هذه سنة ١٨٦٣ في كتاب ، دروس في دوج الانسان والحيوان
ثم ماد إليها في كتاب البسيكولوجيا الفسيولوجية وفي مجاته المعروفة بعنوان « Philosophische
studien » ١٨٨٢ - ١٩٠٢

أحدها انتقلت الى الاحوال الاخرى المماثلة لها (١) وصار الانسان يعبر عنها كلها بظاهرة واحدة . وخصوصاً الاحوال الادبية . فالانسان يعبر عنها بما يقابلها من ظواهر الاحساسات الجسمانية المماثلة لها ، فكلمنا شمرنا بماطفة عبرنا عنها بظاهرة فيسيولوجية كمثل من يستمذّب الجمال فتبدو على شفّيته ظواهر من يتلفذ بطعم الحلوى ، ومن يستفظم امرأً فيظهر عاطفته باشارات تشبه حركات من ذاق شيئاً مرأً . فظاهرة الاحتقار هي عين ظاهرة الاستقدار والاشمئزاز والتفوّز . ولولا تماثلة هاتين الحالتين لما اتحدتا في هذه الظاهرة .

وقصارى القول ان لعوامل الهيجان المنظمة ثلاثة نواميس اولها ناموس البدء بالعمل ، وثانيها ناموس الجمع بين العادات النافعة ، وثالثها ناموس المماثلة . وكل هيجان كما رأيت لا يخلو من بعض هذه العوامل الفيسيولوجية ، فاذا وجدت وجد وإذا ارتفعت ارتفع . فظن الفيسيولوجيون انها علته الحقيقية وسببه الكافي ولتتكلم الآن عن نظريتهم .

ب . — النظرية الفيسيولوجية

بيننا القدماء من علماء النفس يفرقون بين الاحساس الانفعالي والحس على الوجه الذي اوضحناه سابقاً نجد (ويليم جيمس) (٢) العالم النفسي الامريكى و (لانج) العالم الفيسيولوجى الدانماركى لا يفصلان احدهما عن الآخر . فقد جاء كل منهما (جيمس في سنة ١٨٨٤ ، ولانج في سنة ١٨٨٥) بنظرية واحدة مخالفة تماماً للاعتقاد القديم ، وكان لارائهما صدى عظيم في العالم العلمى فانبرى على اثرهما للبحث في طبيعة الهيجان طائفة كبيرة من علماء النفس مثل (سرجي) و (ريبو) و (جورج دوماس) و (ريفولت داللون) وكان لمباحثهم الفياضة التي جاؤا بها احسن الاثر .

وقد لفت تأثير الشروط الفيسيولوجية انظار العلماء منذ اوائل القرن التاسع عشر ، فعزوا حدوث الهيجان الى التبدلات المحيطة بالجسد لا الى التغيرات المركزية

(١) المماثلة هي ما عبر عنه في الفرنسية بكلمة (Analogie) . راجع كليت ابى البقا ص - ٢٣٩ « المشاكلة هي اتفاق شيئين في الخاصة كما ان المشابهة اتفاقهما في الكيفية و المساواة اتفاقهما في الكمية والمماثلة اتفاقهما في النوعية . والمماثلة اعم من الجميع »

(٢) شرح ويليم جيمس هذه النظرية لأول مرة في مقال ظهر في مجلة Mind سنة ١٨٨٤ .

أو الدماغية فقال بيشا (Bichat) سنة ١٨٨٠ : لا يتأثر الدماغ أبداً بالاهواء . لان
اعضاء الحياة الداخلية تنفرد بها وهي الكبد والرئتان والقلب والطحال . ،
لا يمكن ادراك حقيقة هذه النظرية الا اذا قابلناها بالاعتقاد القديم والرأي
الشائع بين الناس . يعتقد الناس ان كل هيجان مسبوق بفكرة يترجم الجسد عنها
بالعوامل الفيسيولوجية والظواهر الجسدية الخارجية من صراخ وحركات واضطراب
واحمرار وارتجاف وغير ذلك .

فالناس اذن اقرب باعتقادهم الى رأي (هربارت) الذي يعلق الانفعالي بالعقلي .
لان الخوف مسبوق بفكرة الخطر ومتبوع بالظواهر الجسدية ، والام تفكر في ابنها
العليل فيحزنهما سوء حاله فتبكي . فعناصر الهيجان الثلاثة مرتبة كما رأيت
على الصورة الاتية : ١ - فكرة . ٢ - هيجان . ٣ - ظواهر فيسيولوجية .
الا ان (ويليم جيمس) و (لانج) عكسا الالية فقالا : الام تفكر في ابنها :
العليل فتبكي عليه ثم تحزن . فالفكرة تولد الظواهر الفيسيولوجية ، والظواهر الفيسيولوجية
تولد الهيجان ، فيكون تتابع عناصر الهيجان بحسب النظرية الفيسيولوجية كما يأتي :
١ - فكرة . ٢ - ظواهر فيسيولوجية . ٣ - هيجان

قال (ويليم جيمس) : « نظرتي هي ان التغيرات الجسدية تعقب مباشرة
ادراك الحادث المنبه ، وان الهيجان هو الشعور بهذه التغيرات الحادثة . يقول
الناس نحن نضيق ثروتنا فنغتم ثم نبكي ، ونصادف دبا فنخاف منه ثم نلجأ الى الهرب ،
ويشتمنا احد اقراننا فنغضب منه ثم بعد ذلك نضربه . اما انا فاقول في نظري هذه
ان هذا التتابع غير صحيح ، لانه لا يمكن ان يتلو حادث نفسي حادثاً نفسياً مباشرة من
غير ان تفصل الظواهر الجسدية بينهما . والقول الفصل في ذلك هو اننا حزاني لاننا
نبكي وغضابي لاننا نضرب ومذعورون لاننا نرتجف لا كما قيل اننا نبكي لاننا حزاني
ونضرب لاننا غضابي ونرتجف لاننا مذعورون . »

ولو حذفت الظواهر الفيسيولوجية لما بقي من الهيجان شيء ولكن الادراك حالة عقلية
هادئة لا اثر للاضطراب وحرارة الهيجان فيها . ولو زال التغير الجسدي لرأينا الدب
وحكمتنا في ضرورة الهرب من غير ان نخاف ، ولسمعنا الشتائم والمعائب وفكرنا في
الانتقام من غير ان نغضب .



(شكل - ٢٩)

ويليم جيمس William James (١٨٤٢ - ١٩١٠)

فيلسوف أمريكي درس في جامعة (هارفارد) و كان لمذهبه أثر عظيم في الفلسفة الحديثة . أشهر مؤلفاته (١) مبادئ علم النفس (٢) أنواع التجربة الدينية (٣) البراهماتيسم أو فلسفة العمل . قال هوفدينغ : « جيمس هو أحد المفكرين العظام في أيامنا ، جمع قوة الملاحظة إلى المعرفة الواسعة ، والنقد الناقد إلى الإلهام الخيالي ، الفلاسفة المعاصرون ص ١٨٠
فالمهيجان هو الشعور بهذه العوامل الجسدية أو كما قيل هو نسيج الاحساس .
قال ويليم جيمس :

« هل يبق الخوف اذا زال الشعور بخفقان القلب والتنفس السطحي وذهب الاحساس بقشعريرة الجسد واضطراب الاحشاء ؟ انه لم يتم علي تصور ذلك . هل يمكن تصور الغيظ الشديد من دون غليان المراحل الداخلية واحمرار الوجه وانتفاخ المنخرين وضرب الاسنان والاندفاع الى الامام ؟ وهل يمكن بقاء هذه الحالة اذا حل محل ذلك كله ارتخاء العضلات وهذوؤ التنفس وسكون الوجه ؟ ان كاتب هذه السطور عاجز عن ادراك ذلك ، (١)

(١) راجع « ويليم جيمس » مبادئ علم النفس - Principles of Psychology

وقال ايضاً : « وكذلك الحزن فاذا بقي منه اذا تجرد عن الدموع والزفرات وضيق الصدر وانقباض القلب . لا يبقى منه الا حكم ذهني مجرد من كل احساس ان هيجاناً لاصلة له بالجسد غير موجود — انا لا اقول ان ذلك يناقض طبائع الاشياء او ان النفوس المحضة محكوم عليها بالبقاء في حياة عقلية باردة ، بل اقول ان الهيجان — كما اعتقد — لا يدرك اذا عري من كل احساس جسدي . كلما دخلت الى اعماق نفسي ودققت في احوالها اقتنعت بان كل ما اشعر به من 'الاختلاط او الانفعال او الهوى مركب من التغيرات الجسدية التي نسميها بالظواهر او النتائج ، واني اذا اضعت قوة حساسيتي الجسدية اضعت معها حياة الانفعال ، عذبة كانت او قاسية ، ووجدتني في حياة عقلية محضة ،

وقد ايد (ويليم جيمس) نظريته هذه بالادلة الاتية :

١ — ان بعض التصورات يحدث التبدلات الجسدية مباشرة لان الجسد يترجم عن كل حادث نفسي بحركة . ولذلك كان بعض الادراكات باعثاً على حدوث التبدلات الفيسيولوجية مباشرة قبل ان يتولد الهيجان . وقد ذكر (ويليم جيمس) امثلة عديدة تقتطف منها ما يلي (١)

« اذا رأينا صديقنا يدنو من طرف هاوية عميقة شعرنا باحساس الوقوع فيها وتراجعنا الى الوراء بسرعة رغم علمنا ان صديقنا سالم لا مجال لوقوعه فيها . وقد حفظت انا نفسي ذكرى الحيرة التي وقعت فيها على اثر اغماء اصابعي في السابعة او الثامنة من سني . وذلك اني رأيت حصاناً جريحاً فكان دمه ينصب امام عيني في سطل فيه عصا فكنت — على ما ذكر — احرك العصا والهوى بتقطير الدم من غير ان اشعر بهيجان ما ، اللهم الا ما يشعر به الاطفال من حب الاطلاع ، وما ان مضى برهة حتى صار كل شيء حولي ظلاماً ، ثم صارت اذني تطن فغبت عن الوجود رغم اني لم اسمع لذلك الحين ان رؤية الدم تبعث على الغشية او التقيؤ ،

٢ — لقد دلت التجارب على ان الشرائط الضرورية والكافية لحدوث الهيجان موجودة في العوامل المحيطة من الجسد . اذ كثيراً ما تتولد الحالة النفسية من الوضع الجسدي المناسب لها .

(١) ويليم جيمس ، مختصر علم النفس ص — ٥٥٠

ليس قولنا الغناء باعث على النشاط صورة من صور البلاغة بل هو حقيقة راهنة . واجلس طيلة يومك جلسة الفتور والضعف واجب على كل سؤال بصوت حزين منكسر تجرد الغم لا يفارق سويداء قلبك ، فتقليدنا لظواهر الحالات النفسية يبعث على أحداث هذه الحالات فينا ، حتى لقد ذكر (فيشنر) ان تقليد هذه الظواهر يسهل علينا فهم الاحوال النفسية المقابلة لها . وكثيراً ما يبعث العراك اثناء اللعب على الهياج والغضب . وكما ان النائم نوماً مغنطيسياً يستطيع اذا اجلس في وضع جسدي ما أن يشعر بالهيجان المقابل له ، فكذا ذلك يفضض المرضى ويخافون ويفرحون ويحزنون من غير سبب ظاهر . ولو بحثت عن اسباب هياجهم لوجدتها جسدية محضة .

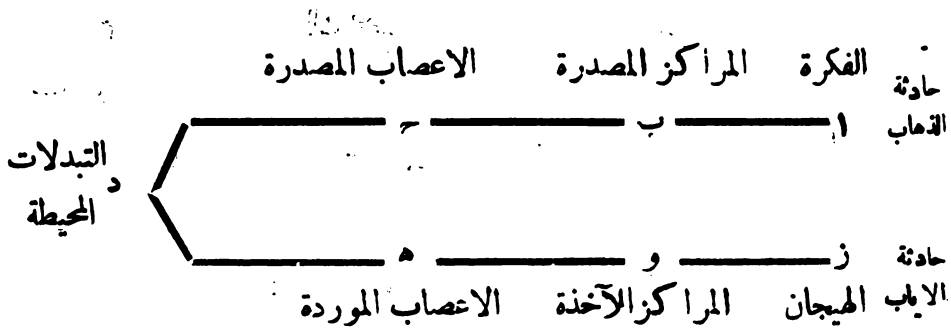
٣ . - وعكس ذلك صحيح ايضاً لانك اذا حذف ظواهر الهيجان زال الهيجان نفسه او خف .

في الحياة اليومية ادلة كثيرة على ذلك . فن استطاع منع نفسه من اظهار هياجه أمكنه التغلب عليه بسرعة . وقد قيل اذا غضبت عد من واحد الى عشرة (١) فتسخر حيثئذ بالسبب الذي اضرم نار الغيظ في قلبك . واذ قيل ان التعبير عن الهيجان تهرىخ عصبي فيخفف وطأة الاضطراب ويسكنه كمن يبكي فيخف حزنه ومن يصرخ ويضرب فينتقم لنفسه ويزول غضبه ، قلنا ان هذا وهم باطل لان ظواهر الهيجان ليست واسطة لتفريغ المراحل التي تغلي في اعماق النفس بل هي وسيلة لازدياد الهيجان واشتداده ، وقد يشتد الهيجان كما قال (ويليم جيمس) رغم ايقاف الظواهر الخارجية الا أن هذه الشدة ناشئة عن ضغط التبدلات الجسدية الداخلية فلم تزل التبدلات من الخارج الا لتتجمع في الداخل ولو زالت كلها لبطل الهيجان .

ولا فرق بين (ويليم جيمس) و (لانج) في ذلك لولا ان هذا الاخير زعم ان التبدلات الجسدية كلها ناشئة عن توسع الاوعية الدموية وانقباضها وتبدل الاوعية المحركة ، الا ان العلماء لم يوافقوه على هذا الرأي بل قالوا ان الهيجان متعلق بجميع المراكز العصبية الموجودة في المخ المستطيل ، وهذه المراكز كما تعلم مسيطرة على الحياة النباتية

من دورة دموية وتنفس وهضم وغير ذلك .

ولكن لنهمل الآن هذا الخلاف البسيط وانوضح فكرة الفيسيولوجيين الأساسية فهم قد اتفقوا على ان التبدلات المحيطة كافية لاحداث الهيجان، ولا تأثير للفكر والتصورات أبداً. حتى لقد تزول الفكرة ويبقى الهيجان اذا أحدثنا تأثيراً في الاعصاب الموردة او في المراكز الآخذة وامكن عكس هذا التأثير على الشعور، فالهيجان الحادث على هذه الصورة هو هيجان مادي لا اثر للفكرة والادراك فيه . ولوضح ذلك بالشكل الآتي :



قال لانج : « ومن الحقائق التجريبية القديمة التي عرفت البشرية ان الخوف ينشئ القلب وان الاثربة الروحية تتغلب على الحزن والخوف . . . وتحل مكانهما السرور والشجاعة »

وقال ايضاً : « ولم يخطر ببال احد ان يفصل الهيجان الحقيقي عن الهيجان الذي تحدثه ضجة شديدة . . . ان هذا الاضطراب يحتوي على جميع صفات الخوف وعلى الرغم من ذلك لا يوجد بينه وبين تصور الخطر اقل صلة . لانه لا يتولد من التداعي ولا من الذكريات ولا من اية عملية عقلية اخرى . بل تعقب ظواهر الخوف هذه الضجة مباشرة من غير ان يكون للخوف المعنوي اثر فيها . وما اكثر الذين لا يتعودون الجلوس بالقرب من المدفوع عند اطلاق قنابله خوفاً من ضجته مع علمهم يقيناً انه لا يوجد في الجلوس بالقرب منه اقل خطر يخشى عليهم

او على غيرهم منه . وشبه بذلك ايضاً حال الوليد الذي تبدو عليه علامات الخوف عند سماع ضجة شديدة فلا يمكن ان يقال ان الضجة قد ايقظت في ذهنه فكرة خطر ماء (١) وعلى ذلك فالهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية . ولا فرق بين الهيجان الحقيقي والشعور بهذه التبدلات فيمكن اذاً توليد الهيجان بالتغيرات الجسدية فقط حتى ان بعض السموم تبعث على الاحتدام والتضرم والتلب فـلا تظنها الا غيظاً حقيقياً منبعثاً عن فكرة وعلى ذلك فلا فرق في النظرية الفيسيولوجية بين الاحساسات الانفعالية والهيجانات .

ويمكن اجمالاً متقدم بالفقرات الآتية :

- ١ - الحس هو مجموع احساسات انفعالية ولا هيجان بدون وساطة الجسد .
- ٢ - الهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية ، والفكرة تحدث التبدلات الفيسيولوجية والتبدلات تولد الهيجان .
- ٣ - تنقسم هذه التبدلات الجسدية الى نوعين : داخلية كالدورة الدموية وخارجية كظواهر الوجه وحركات الاعضاء . اما الخارجية فهي ما نعب عنه بظواهر الهيجان وهي اقل من غيرها خطورة لانها قد تزول ولا يزول الهيجان معها ، واما الداخلية فهي مجموع الافاعيل الجسدية الكامنة في الاحشاء وهي لا تزول بزوال التبدلات الخارجية .

٤ - ان (ويليم جيمس) و (لانج) (٢) متفقان في تعليل الهيجانات المصادمة ولكنهما مختلفان في جعل هذا التعليل الفيسيولوجي مشتملاً على التهيجات الحسية الدقيقة . فقد اقتصر لانج على الهيجانات المصادمة فقط ، ولذلك قال في كتاب الهيجانات (٢) : « لاشك في ان الحزن والسرور والخوف والغضب وغيرها من الاحوال المشابهة تؤلف جملة من الحوادث المباشرة للحب والبغضاء والاحتقار والاعجاب ؛ ولذلك وجب فصلها عنها من الوجة النفسية . فانا لا أطلق كلمة هيجان

(١) لانج ، الهيجانات ، ترجمة جورج دوباس الى اللغة الفرنسية ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١١٧ .

(٢) كارل لانج (Lange) هو أحد علماء النفس الدانماركيين واستاذ جامعة (كونيهاغ

وموسكو) نظرية الهيجان

(٣) لانج ، نظرية الهيجانات (La théorie des émotions) ص ٩٩ -

لا على الاولى واسمي الثانية اهراء وعواطف او اي اسم آخر يراد تسميتها به فليس في وسعنا ان نساوي بين اشياء مختلفة كهذه ونشبه الرعب والغضب والسرور بالحب وهوى الحرية ،

اما (ويليم جيمس) فقد كان من رأي (لانج) حينما نشر هذه النظرية لأول مرة سنة ١٨٨٤ الا انه عدل عن هذا الرأي حينما نشر كتاب مبادئ علم النفس سنة ١٨٩٠ فعمم النظرية الفيسيولوجية على جميع الهيجانات من غير ان يفرق بين الحسية الدقيقة (Subtler emotions) والمصادمة للشديدة (Coarse emotions) . فالتبدلات الفيسيولوجية موجودة في كلا القسمين الا ان ويليم جيمس لم يذكر الا بعض المشاهدات المختصرة .

قال في نظرية الهيجانات (ص — ٩٩) : « يشعر الانسان امام روعة الجمال برعدة في الجسد وطعنة في الصدر وارتجاف في الاعضاء ، ويحس برعدة في القلب وقشعريرة في الظهر وتفرق عيناه في الدموع فيصبح التنفس عميقاً والقلب مضطرباً ، وفي الحق ان فصل الهيجان المصادم عن الهيجان الحسي امر صعب جداً لان حدودهما مشتركة فان يتبدى هذا واين ينتهي ذاك ؛ فكل نظرية صالحة لتعليل الاول صالحة لتعليل الثاني .

١ — بعض تطبيقات هذه النظرية . — من محاسن النظرية الفيسيولوجية انها تعلق الامور الاتية :

(١) الهيجانات الخفية الاسباب . — وذلك ان المرء قد يخاف من غير ان يكون الخطر محققاً به ، وقد يخاف من غير سبب ويغضب من لا شيء كمن يخاف عند سماع الضجة الشديدة او يغضب عند طنين الذبابة . وقد يحزن وهو لا يعرف اسباب حزنه ولو بحثنا عن علة ذلك لعلمنا ان هذه الحوادث النفسية متعلقة باحوال عصبية خفية .

(٢) حدوث الهيجان بالارادة . — اذا صحت النظرية الفيسيولوجية وجب ان يكون حدوث الهيجان بالارادة ممكناً لاتنا نستطيع عند ذلك توليد الهيجان باسباب فيسيولوجية تابعة لاختيارنا فيمكن توليد الخشوع بالركوع ، والخوف بالهرب ، والحزن

بالبكاء، والسرور بشرب الخمر، والغبطة بالحشيش، والغضب بامتصاص بعض المواد السمية . وقد يشعر الذي يقلد الحركات الظاهرة بما تنطوى عليه نفس المقلد . وقد يشعر الممثل بما يقتضيه دوره من العواطف . وكلما كان شعوره بتلك العواطف اقوى كان تمثيله لدوره احسن واميز .

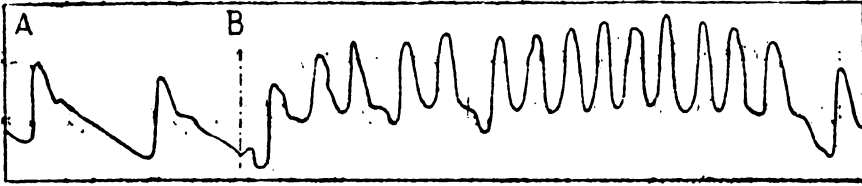
٣ (عدوى الهيجان . — وهي اصل الجاذبية والعطف والحب واساس المشاعر المشتركة التي تحدث في نفوس الجماهير كالرعب والذعر والثورة . فينقل الهيجان من شخص الى آخر بسهولة لولا عدوى الظواهر الخارجية لما تولدت تلك الهيجانات المشتركة .

٤ (امكان معالجة الهيجان . — والمعالجة اما ان تكون طيبة واما ان تكون معنوية . فان كانت طيبة كانت بالمسكنات والمقويات وان كانت معنوية كانت بتسلط الارادة على ظواهر الهيجان ومنعها . فكم سكن المهموم حزنه وسويدهاء بالعلاج والشراب وكم اوقف الجبان خوفه بالتجلد والصبر وخفض الصوت واعتدال الحركات

ب . — وقد اهمل (ويليم جيمس) البحث في تأثير الغدد الداخلية مع انها تلعب دوراً كبيراً في حدوث الهيجان . فقد يزداد افرازها او يتناقص فكل هيجان شديد مصحوب بازدياد افراز (الادرينالين) وهو مادة تفرزها الغدد التي فوق الكليتين . وقد دلت التجارب على ان ضمور الغدد النخامية يؤدي الى الانحطاط والسويدهاء ، واثبت العلم ايضاً ان نمو الخصيلتين وقت البلوغ يغير العواطف والطباع ج . — مناقشة النظرية الفيسيولوجية . — هذه النظرية تبين أثر الافاعيل الفيسيولوجية في تولد الهيجان . فلولا الجسد لبقيت الفكرة جامدة لا يتخلطها انفعال واصعب علينا ان ندرك كيف يحدث الهيجان بعد الفكرة مباشرة . لاز الهيجان كما علمت هو الشعور بالتبدلات الجسدية . فاذا فصلنا النفس عن الجسد تعذر علينا تولد هيجان الخوف من فكرة الخطر

يعمد الفيسيولوجيون في نظريتهم هذه الى الموازنة بين التبدلات الجسدية والهيجانات ، ويقولون ان لكل هيجان تبدلاً جسدياً خاصاً به — فالغضب مثلاً يبعث على ازدياد دوران الدم في الطبقة الجلدية واختلال حركات القلب والجهاز الهضمي فيزداد افراز اللعاب حتى لقد يصبح ساماً وتتقاص العضلات وتنضم اليد

ويتغير الصوت ويصبح الكلام مشوشاً مرعباً، وقد تنهمر الدموع وتقلص الحنجرة — أما الخوف فيبعث على تجمع الدم في المراكز وزواله عن الأطراف فيصفر الوجه ويتباطأ التنفس ويتشوش حتى لقد يصيب الخائف ارتجاف وخضمة فيصرخ بصوت مضطرب ويبكى وتتسع حدقاته ويخفق قلبه وتصطك ركبته ثم يلجأ إلى الهرب.



(شكل - ٣٠)

ازدياد دقات القلب في الخوف

يمثل هذا الخط نبض الكلب فالقسم الذي بين A و B يدل على السكون والهدوء والقسم الذي بعد B يمثل نبض الكلب لدى سماعه طلق بندقية .

فنحن لانشك في أن لهذه التبدلات الجسدية اعظام الأثر في تولد الهيجان ولكن هل يمكن أن يقال أنها علة الهيجان الوحيدة وهل يمكن أن يتولد الهيجان الحقيقي إذا زالت الفكرة ؟

يقول الفيسيولوجيون لا فرق بين الهياج المتولد من امتصاص المواد الكيميائية والغضب الذي يعترينا بعد الإهانة ، ولكن هل من مناسبة بين هاتين الحادثتين ؟ إن المقيظ الذي اهتته فاطم رمت نفسه حقاً وحقاً ليس كالأبج الذي فارقه وناهب جسده بعد امتصاص السم . لكل من هذين الحادثين أثره في النفس إلا أن كلاهما مختلف عن الآخر . نعم إن فكرة الخطر لا تولد هيجان الخوف إلا أنها تولد التغيرات الجسدية فليس كل تغير جسدي مولداً للهيجان ولا كل فكرة يراعى على هذه التبدلات فن التصورات ما يولد اضطراباً جسدياً ومنها ما لا يعكر مجرى الحياة وصفوه النفس فالتفكيرية الفيسيولوجية مصيبة في قولها أن الفكرة لا تولد الهيجان إلا إذا توسط بينهما الجسد . وهي مصيبة في قولها أن التغيرات الجسدية تسبق الهيجان ولكنها تغلب في القول عندما تزعم أنه يمكن الاستغناء عن الفكرة ، وأنه يمكن توليد الهيجان من التغيرات الجسدية بموحدها ، ولعل بعض الهيجانات لا تعلق إلا بالعنصر الذهني كمثل المصور

الذي يرى ان الصورة التي صنعها لا تطابق ما كان يتخيل فيقنطه يأس لتقصيره عن بلوغ غايته ثم يسخر بنفسه ويغتم ويحزن فيلجئ بريشته الى الارض ويعرض عن الصورة فالنظرية الفيسيولوجية تقول ان المصور يائس لانه قلب مسند هورمي بريشته الى الارض وان يأسه مركب من الاحساس بهذه الحركات . ونحن نقول ان هذا التعليل ناقص لانه لا يذكر العلة التي ولدت هذه الحركات ، فعلتها التصور والتفكير وقد علمت كيف يعلل (هربارت) السرور باتساق التصورات والحزن بتخالفها . ولعل يأس المصور لم يتولد الا من مخالفة الواقع لمثله الاعلى (١) .

وقصارى القول ان النظرية الفيسيولوجية تقصر عن تعليل الهيجان تعليلاً تاماً لانها تهمل العنصر الذهني وتظن ان التغير الجسدي كاف لايضاح جميع الهيجانات . والحق عن ذلك بعيد لان العنصر الذهني لا يفارق الهيجان الحقيقي . ان علة يأس المصور ذهنية فيحدث تخالف تصوراتهِ اضطراباً جسدياً ثم ينعكس اثر هذا الاضطراب على النفس فيشعر المصور به من غير ان يضع شعوره الاول بتخالف تصوراتهِ وتباينها . فالفكرة لا تنقلب الى هيجان الا اذا توسط الجسد بينها وبينه ولكن الجسد وحده لا يحدث هيجاناً حقيقياً .

٣ - العنصر الاجتماعي

لقد مضى قولنا في العنصر الذهني والعنصر الفيسيولوجي ونحن ذا كرون الان عنصراً جديداً لا شتمل عليه العناصر السابقة لانها فردية وهذا العنصر الجديد اجتماعي .

وقد رأينا في مبحث الذات والالام ان في الانسان ميولا اكسبه اياها الاجتماع وان تعليلها على الطريقة الاجتماعية اقرب متأولاً (ص - ٣٠٣) . وما قلناه في اوليات الحوادث الاجتماعية يمكن ان يقال ايضاً في الهيجان والعاطفة لان الهيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي الذي تنبجس فيه العواطف . ولذلك كان الهيجان معدياً ، فلا يشتد الا اذا انتشر واشترك فيه لفي من الناس .

وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية تؤثر في الهيجانات والعواطف فهي اما ان
 نرغمنا على كبح جماح النفس واخفاء انفعالها او على تبريره - لان الانسان قل ان
 يعترف بما يشعر به من الخوف والغضب والبغض والحسد - واما ان تدفعنا الى
 اظهار ما نشعر به بحسب المقامات الاجتماعية . وقد تؤثر الهيئة الاجتماعية ايضا في
 ظواهر الهيجانات والعواطف وكيفية التعبير عنها . وعلى الرغم من ان الهيجانات
 متعلق بالجسد فقد نظمت الهيئة الاجتماعية ظواهر الهيجان تنظما مشتركا فصار لها
 انماط عامة ومقولات كلية

قال دولا كروا : « يوجد في بعض الحضارات لغة حقيقية للتعبير عن العواطف
 وهي مجموع الاطوار والافعال التي يجب على الشخص ان يقوم بها . ويوجد
 في بعض الظروف رموز منظمة يضعها النظاميون ويصححونها . فعلى الانسان ان
 يظهر عواطفه الآخرين بصور معينة مفيدة ، وعليه ان يظهرها لنفسه بالتعبير عنها للآخرين
 وفي سبيل الآخرين . فظواهر الحزن واطوار الالم ليست ابدأ اعمالا فيسيولوجية
 او نفسية بل هي في الوقت نفسه مراسم منظمة والفاظ او قواعد لغة
 مؤلفة » (١)

فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في كيفية التعبير عن الهيجان . ولما كان هذا
 التعبير متما للهيجان (بحسب النظرية الفيسيولوجية) كان للهيئة الاجتماعية تأثير في
 العواطف نفسها . ومهما تكن قيمة عواطفنا عظيمة فان اساسها في الغالب اجتماعي .
 مثال - الخجل احسن مثال يدل على تأثير الهيئة الاجتماعية في الهيجان وهو
 بالجملة شعور منافي يصحبه خوف وضعف ارادة وانحطاط . وهو اجتماعي محض
 لان الانسان لا يخجل الا من الانسان . وله صور عديدة تختلف بحسب الطبائع
 ودرجة الثقافة والوسط الاجتماعي . فلا يخجل الانسان في كل محل ؛ كمثل من يخجل
 في حفلة ساهرة بين السيدات ولا يخجل منهن في حفلة علمية ، وكمثل من يعجز عن
 الكلام بين رجلين ويخطب في جمهور من الناس فيخضر عود المنبر من تحتة . فمسألة
 الخجل اذن اجتماعية وهي الشعور بالنقصان .

(١) دولا كروا Delacroix الكلام والفكر . « Le langage et la pensée »

٤ - النتيجة

يتجع مما تقدم ان الهيجانات والعواطف حوادث مركبة يشتمل تحليلها على عوامل عديدة .

١ - لا يمكن اهمال العنصر الذهني . لان الهيجانات والعواطف كثيراً ما تحدث على اثر اتصال التصورات وتداعي الافكار (دوماس . الحزن والسرور ص ٤١١) وقد أخطأ اصحاب النظرية الفيسيولوجية في زعمهم ان الهيجانات المرضية المتولدة من اسباب جسدية مناسبة للهيجانات المنبعثة عن سبب ذهني . فليس الغضب المجاني ، شديداً بغضب (دون ديهج) حينما لطم على وجهه - ومع ذلك فمن الصعب ان تنحل الهيجانات والعواطف الى علاقات بين التصورات فقط . لان قوى النفس الفاعلة هي النزعات لا التصورات . فلا تؤثر التصورات في حدوث الهيجان الا اذا احييت النزعات الخفية فالتصورات هي الزهر اما النزعات فهي النسخ الخفي الذي يغذي ورق الشجر وينعش الزهر .

٢ - ويمكننا ايضاً ان نسلم بشئ من النظرية الفيسيولوجية . وذلك ان الهيجانات والعواطف لا تقوم الا على اساس جسدي . فقد زال الخلاف الذي قام بين المذهب الذهني والمذهب الفيسيولوجي وانقلب الى خلاف بين النظرية المحيطة والنظرية الدماغية (١) فقد اظهرت النظرية الاولى اثر العوامل المحيطة في تولد الهيجان ولكنها عجزت عن ايضاح الهيجانات بهذا ، العوامل وحدها . ولذلك فقد زعم بعض العلماء ان للهيجانات صلة بالدماغ وهي الباعثة على التفريق بين الملائم والمنافي في الاحوال الانفعالية المركبة . ولعل للهيجان الحسي ايضاً صلة خاصة به لان العوامل المحيطة والظواهر الخارجية تعجز عن ايضاحه .

٣ - ولا يمكن اخيراً ايضاح بعض الصور المتشخصة التي تتصف بها الهيجانات والعواطف بالعوامل الاجتماعية . فالتصورات التي تحدث بعض الهيجانات هي تصورات مشتركة كفكرة الواجب والشرف وغير ذلك .

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، مجلد ١ ص - ٦٨٦

وقصارى القول ان هذه العناصر الثلاثة تشترك كلها في حدوث الهيجان، ولكن نسبة كل منها الى الآخر تختلف بحسب الاحوال . فقد يكون العنصر الذهني في بعض الهيجانات اكثر تأثيراً من العنصر الجسدي، والعكس بالعكس . وهذا ينطبق على انقسام الهيجان الى مصادم وحسي . فالعنصر الفيسيولوجي يغلب في الهيجان المصادم اما الهيجان الحسي فيغلب فيه العنصر الذهني او الاجتماعي . ولذلك كانت النظرية الفيسيولوجية لا تصلح اجمالاً الا لتعليل الهيجان المصادم .



١ = المصادر

1. — *Dumas*, Traité, I, 459-479 et II, 227-329, I, 606-660
La tristesse et la joie.
2. — *Ribot*, Psychologie des sentiments, Ch. VII, Ch. VIII.
Ch. IX. Psychologie allemande, 21-25.
3. — *Mélinand*, Psychologie Ch. VII - X.
4. — *Dweishauvers*, Psychologie, 233-260.
5. — *Spencer*. Principes de psychologie II, 562-581.
6. — *Wundt*, Psychologie physiologique, Ch. XXII.
7. — *Piéron*, Le cerveau et la pensée, IV partie.
8. — *Lapicque*, Une nouvelle théorie de l'émotion (in Journal de Psych. 1911 p. 1-8).
9. — *Lange*, Les émotions.
10. — *W. James*, La théorie de l'émotion (ou Précis Ch. XXIV)
11. — *Blondel*, Introduction à la psych. Collective 152-188.
12. — *Delacroix*, Le langage et la pensée.
13. — *Cuvillier*, Manuel, I, 238-265.
14. — *Roustan*, Psychologie, 159-167.
15. — *Baudin*, Psychologie, 501-515.

٢ = تمارين ومناقشات شفاهية

- ١- وصف ودراسة بعض الميجانات المصادمة كالخوف والغضب
- ٢ - بين كيف ولماذا يرى الانسان نفسه من الخوف
- ٣ - دراسة بعض العواطف المركبة كالغم والفرح والعاطفة الدينية والعاطفة الاخلاقية والعاطفة البدئية - بحسب الاثار الادبية -
- ٤ - تجريد العواطف (بحسب ريبو . ببيكولوجيا العواطف ص - ١٨٣ ،

(١٩١)

- ٥ - كيف تنطبق النظرية الفيسيولوجية على الخوف (موسو . الخوف)
- ٦ - الخجل : اسبابه ونتائجه .
- ٧ - فرق بين الاحساس والحس .

٣ = الانشاء الفلسفي

- ١ - طبيعة الهيجان (بكالوريا ، طرمون ١٩٢٤ ، ديجون ١٩٢٩)
- ٢ - علاقة الهيجان بالفكر التأملي (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)
- ٣ - الهيجانات والفعل الارادي (، ، ، بوردو ١٩٢٥)
- ٤ - علاقة النزعات بالهيجانات (، ، ، مونبلييه ١٩٢٧)
- ٥ - هل يمكن ان تنحل الهيجانات الى حالات عقلية (بوانيه ١٩٢٧)
- ٦ - نظرية الهيجان الفيسيولوجية (ليون ١٩٢٤ ، نانسي وباريز ١٩٢٥ ،
الاسكندرية ١٩٢٨)
- ٧ - اثر الهيجانات في الحياة العقلية والاخلاقية (غرنوبل)
- ٨ - كيف والى اية درجة يمكننا التأثير في عواطفنا ؟ (ليون)



الفصل الثالث

الميل

قلنا في تحليل الذات والآلام انها ناشئة عن الميل والنزعات وان الانسان لا يطلع على هذه الميل مباشرة بل يدركها عن طريق اللذة والآلم لانها خفية والذات والآلام ظاهرة .

واذا خرج المشاهد النفسي عن حدود اللذة والآلم اتصل بالاشعور والشبهات وانقلب يقينه الحسي الى فرض عقلي . ولذلك كان علماء النفس إذا أرادوا تصنيف الميل يصنفونها بحسب الذات والآلام . فلا يزالون يفرضون وراء كل لذة ميلا ووراء كل ألم نزعة حتى يركبوا القوى المنفعلة وبصورتها بلغة الميل .

وليس الميل قوة مستقلة عن غيرها من الافعال النفسية . بل هو حالة عامة ترافق جميع صور الفاعلية . وكثيراً ما فرق العلماء بين الغرائز والميل الا انك نجد بعد التحليل ان الميل تنقسم الى ثلاثة اقسام، فمنها ماهو غريزي ومنها ماهو كسبي مستفاد تصححه العادة، ومنها ماهو اختياري تقويه الارادة : مثال ذلك ان الانانية قد تكون نزعة غريزية وقد تكون مكتسبة معتادة وقد تكون ارادية . فالبحت في الانانية يرجع الى دراسة كل من هذه الاقسام الثلاثة . وكذلك العطف فقد يكون غريزياً وقد يكون مستفاداً بالعادة وقد ينشأ عن تأمل واختيار . فليس الميل اذن قوة مستقلة عن الغريزة والعادة والارادة .

والبحت في الميل الابتدائية أدعى الى الاهتمام من البحت في الميل المكتسبة لأن الميل المكتسبة تلقح بالميل الغريزية وتستند اليها وهي غاية الترية لان المربي في الغالب لا يخلق ميولا جديدة بل ينمي الميل الغريزية او يقاومها .

١٠ - طبيعة الميول

١ - . طبيعتها الحيوية

لابد لكل جسم حي من حفظ توازنه في الداخل والخارج ولكنه لا يستطيع ابقاء هذا التوازن على حاله لانه مضطر في كل وقت الى مؤالفة العالم الخارجي فتارة تكون المؤالفة منفعة واخرى تكون قاعلة . فالمنفعة هي ان يستسلم الحيوان لجميع شروط البيئة ، والفاعلة هي ان يتخذ شرائط المحيط واسطة لبلوغ غايانه الشخصية . ولا يستطيع الحيوان أن يستفيد من شرائط البيئة الا اذا حافظ على توازنه الداخلي . فالاحياء تحافظ على توازنها الداخلي بتغذية انسجتها وتنظيم حركاتها وحفظ صورها واتساق وظائف اعضائها ، فالغذاء والتناسل هما سبيل البقاء الفردي والبقاء النوعي . ولا بقاء الا اذا قامت الاعضاء بوظائفها . على انه يتولد من القيام بهذه الوظائف حاجات ضرورية لا يمكن بقاء الحياة بدونها وهي ما نسميه بالضرورات الموضوعية .

وكما ارتقيت في الحياة من افق ادنى الى افق اعلى تعددت الحاجات وتنوعت . انظر الى حاجة نبات وحيد الحجيرة تجدها مقصورة على التمثيل والتكاثر ، اما النبات العالي فان اختلاف اجزائه متناسب مع اختلاف وظائفه وتنوع حاجاته . وكلما ارتقيت من نبات ادنى الى نبات اعلى اشتبكت وظائف الحياة وتنوعت الحاجات حتى تنتقل من اخر افق في عالم النبات الى اول افق في عالم الحيوان ، فترى ما لا عهد لك به من اشتباك الوظائف وتعدد الحاجات .

والحيوان كما عرفه ارسطو (نبات متحرك) وهو ذو اعضاء ووظائف وحاجات جديدة لا توجد في الكائنات التي دونه كحاجة الحركة والفاعلية وغيرها . فينعكس اثر هذه الحاجات على النفس ويتولد من انعكاسها ميول نفسية . إذن فالميل هو صورة نفسية لحاجة طبيعية . . .

وبما لا ريب فيه ان معرفة تركيب الجسد معرفة صحيحة تؤدي الى معرفة حاجاته وميوله . ولا تتم هذه المعرفة الا في علم الحياة (البيولوجيا) لان هذا العلم يدرس تركيب الانسجة ويكشف عن وظائف الاعضاء ويبين حاجات الجسد وطبائعه ونمط تغذيته وشروط بقائه بالنسبة الى البيئة .

ب — طبيعتها النفسية

لسنا نستطيع الان ان نرجع الى علم الحياة لاستنباط الميول من حاجات الجسد ولذلك اقتصرنا على البحث فيها من الوجهة النفسية فقط .

ولكن الميول كما بينا سابقا هي لا شعورية فكيف نعرفها ؟ — قلنا انها نعرفها باثارها كما نعرف الكهربائية بظواهرها . فالميول غائبة عن العيان الا ان اللذات والالام هي دلالات صادقة تهدينا اليها . والرغبات ايضا هي احسن الحوادث النفسية دلالة على الميول لانها تنشأ عن حاجة وشهوة فتبعث الانسان على الفعل . مثال ذلك ان الانسان لا يرغب في الطعام الا حينما يشعر بالجوع . ومن منا يستطيع ان يعرف اسباب رغباته كلها ؟ ان في نفوسنا كثيرا من الرغائب التي لانجد لها سببا . الرغبة كما قال افلاطون ابنة (فوروس) و (فينيا) اي ابنة الترف والفاقة ، فالعرف ابوها والفاقة امها ، هذه تورثها الاحتياج وذلك يعلمها بالامال . على ان الرغبة لاتدل دائما على وجود ميل خفي وراءها . واذا دلت عليه لم يكن بينها وبينه نسبة صحيحة . فقد تكون الرغائب مبهمة وقد تكون وهمية كاذبة فلا تنطبق على حقيقة ما تنطوي عليه النفس . وكثيرا ما يجهل الانسان ما يرغب فيه طيلة حياته وخصوصا في ايام الصبي حيث تشبك الاماني وتختلط الاحلام . ومع ان الرغائب قد تكون واضحة فالخيال يبعثها على تغيير حقائق الاشياء . إذن فالرغائب قد تكون واضحة وتكون مع ذلك وهمية كاذبة فيخيل الى الانسان ان الشيء الذي يرغب فيه شريف سام فلا يظفر بما يبتغي ولا يدرك المنى الا ليستولي عليه اليأس وساوره الغم وتتساقط آماله كاوراق الخريف ، لانه يجد المثل الاعلى الذي كان يحلم به مخالفا للواقع وبعيدا عن الحقيقة فتؤلمه تلك السعادة الخيالية التي توهم وجودها وراء احلامه .

٢ - تصنيف الميول

ان لتصنيف الميول قيمة عظيمة لاننا اذا صنفناها بصورة علمية وادركنا خطورة كل ميل بالنسبة الى الآخر تقرنا من معرفة مسألة السعادة وغيرها من مسائل علم النفس والاخلاق . غير ان الفلاسفة لم يتفقوا بعد على تصنيف علمي نهائي فاحسن تصنيف علمي موقت يمكن قبوله هو تصنيف الميول بحسب الغايات التي تتبعها .

ويبان ذلك ان فاعلية الانسان محصورة بين قطبين اساسيين : الانا والا انا فتارة نسعى وراء منافعنا الشخصية فنحافظ على بقائنا ونزيد قوتنا وسلطاننا وثقة الناس بنا واعتمادهم علينا .

وتارة ننسى اشخاصنا فنتخذ منافع الآخرين هدفا لنا فنعطف عليهم ونحسن اليهم ونحبهم .

وقد يكون هدفنا غير متعلق بنا ولا بغيرنا من الاشخاص . فنرغب في مثل عليا خيالية يمازجها شيء من الشبهة كطلب العلم والارتقاء وتعشق الجمال والخير وعبادة البشرية والتطلع الى المثل العليا .

فاذا استندنا الى هذه الاعتبارات الثلاثة امكننا تقسيم الميول الى ثلاثة اقسام :

(١) الميول الشخصية : - وهي الميول التي يحافظ بها الانسان على بقائه فمنها ما هو مادي

كالميل الى الغذاء ومنها ما هو معنوي كالميل الى التفكير والفعل والانفعال .

(٢) الميول الغيرية : - وهي الميول التي يتصل بها الفرد بالجنس البشري كالعطف والصداقة والمحبة وغيرها من الميول الاجتماعية .

(٣) الميول العالية : - وهي الميول التي ترتقي عن مستوى المنفعة شخصية كانت او اجتماعية فتجرد الشخص من الاعتبارات العملية وترفعه الى التفكير في الغايات العالية والمثل العليا السامية كالخير والجمال والحقيقة فيتولد من ذلك ميول اخلاقية وميول بديعية وميول عقلية .

٣ - الميول الشخصية

اساس هذه الميول . - كل حي من الاحياء يسعى لحفظ بقائه ، فالرغبة في الحياة او ارادة الحياة هي المحرك الاول لكل حي . وهدف هذه الارادة وتلك الرغبة هو البقاء . يقول (سينوزا) : كل موجود يميل الى التثبيت في الوجود . فهو لا يميل الى التثبيت في الوجود فحسب بل يميل الى انماء هذا الوجود واغنائه . فالميل الى التثبيت في الوجود يتولد من غريزة حفظ البقاء وهي موجودة عند سائر الحيوانات والميل الى انماء الوجود يتولد من غريزة الاتساع والامتداد لان هذه الغريزة هي ارادة حسن البقاء لا ارادة البقاء فقط فهي اذن ارادة لذة و ارادة قوة (نيتشه)

ولقد ظن بعض العلماء ان غريزة حفظ البقاء هي اساس الميول كلها فقال (لاشليه) : « يمكننا ان نبين بتحليل نفسي وفيسيولوجي معاً ان نزعاتنا العديدة ليست الا صوراً مختلفة لنزعة واحدة اطلقوا عليها بحق اسم ارادة الحياة . فنحن اذن ارادة قبل ان نكون احساساً فان لم تكن الارادة كالاتساع من مسلمات الشعور الواضحة فذلك لانها الشرط الاول لكل المسلمات او بوجه اخر لانها الشعور نفسه » (١)

على ان غريزة حفظ البقاء تسبق ظهور الارادة وقد تقاومها بعد ظهورها ، مثال ذلك ان الجبان اذا احس بالخطر استسلم للخوف وتغلبت الغريزة على ارادته . وقد تقاوم الارادة غريزة حفظ البقاء وتتغلب عليها ، مثال ذلك ان (دون غراسيا) كان يرتجف من شدة الخوف اثناء المعركة ومع ذلك فلم يمنعه خوفه من متابعة الحرب .

ثم ان غريزة حفظ البقاء ليست متناسبة مع قوى الاشخاص ورفاهتهم ولا مع هوائهم وراحتهم . فقد يكون الانسان قوي البنية صحيح الجسم سعيلاً

(١) لاشليعلم النفس وما بعد الطبيعة ، ص ١٣٨ من كتاب اساس الاستيعار Fondement

يجد السرور في نعيم العيش ومع ذلك تجده يعرض بنفسه في كل آونة للخطر .

فالعوامل التي تؤثر في غريزة حفظ البقاء كثيرة نذكر منها الزواج والصحة والثروة والبيئة، ولذلك كانت محبة الانسان للحياة مختلفة بحسب مزاجه وصحته فتارة يكون طموحاً شجاعاً نشيطاً يسعى لاستكمال ما ينقصه من شرائط الحياة واخرى تجده جباناً منزوياً عن الناس راضياً باليسير من العيش فيخلد الى السكون ويعتمد عن الاعمال وجلبتها .

ومن الغرائز التي تنسب الى غريزة حفظ البقاء غريزة الرضاعة وغريزة اغلاق الجفن لوقاية العين من الخطر وغريزة ابعاد اليد عن الاجسام المحرقة - وغريزة حفظ البقاء ليست صادقة الحكم في معرفة الوسائل البليغة على البقاء بل قد تخفي وتغوي الانسان الى الهلوية : مثال ذلك ان الطفل لا يعرف مقدار الطعام الضروري لجسده فاذا ترك لنفسه اكل اكثر من حاجته ، ولذلك كان من الضروري تنظيم مقادير غذائه وتعيين اوقاتها ، والراشد ايضاً لا يقتصر على الاطعمة النافعة لجسده حتى لقد قال متشنيكوف : ان الانسان ادنى من الحيوان في هذا الامر .

قال متشنيكوف (١) : ان انحراف غريزة انتخاب الاطعمة عند الانسان كثير جداً . فالاولاد منذ ابتدائهم بالمشي يلتقطون كثيراً من الاشياء التي يلاقونها ثم يضعونها في افواههم ، كقطع الورق والشمع وبقايا المخاط حتى لقد يصعب منعهم من ابتلاع هذه الاشياء المضرة لانهم يظنون انها صالحة للاكل ... ان انحراف غريزة الانسان يبعثه على التسعم بالكحول والاثير والافيون والمورفين وغيرها من المواد الخارجية التي يمتصها جسمه ولو لم يكن في انحراف هذه الغريزة غير شؤم داء الكحول لكان فيه دلالة كافية على عدم اتفاق غريزة انتخاب الاطعمة مع غريزة حفظ البقاء

(١) متشنيكوف Metchnikoff، دراسة الطبيعة البشرية ، ص : ٩٦ ، ٩٧

ينتج عما تقدم ان غريزة حفظ البقاء ليست دليلاً صادقاً الحكم الا انها عظيمة -
التأثير في حياة الانسان فلا يرد حكمها ولا يعارض فعلها .

وتنقسم هذه الغريزة الى قسمين دفاعي وهجومي فالدفاعية هي غريزة الخائف -
الذي يبعثه حبه للبقاء على الخوف فيدافع عن نفسه او يهرب ويختبئ .
والهجومية هي غريزة الغضب الذي تتلظى به النفس فتتضرم وتتلب ولا
تنطفئ نارها الا بمنازلة المدو . فالاولى انفعالية والثانية فاعلة .

والانسان لا يرغب في البقاء لحسب بل يرغب في كل ما يغني حياته -
ويزيدها قوة وجمالاً . وقد وصف (لوكرس) ذلك وصفاً دقيقاً
يقال ان الناس جميعاً يتطاحنون في الكسب المجد والثروة فيتناضلون ويتفاخرون
ويتسابقون في سبيل الوصول الى غاياتهم لانهم يحبون البقاء ويكرهون الموت
وهم ان الانسان يعلم حق العلم انه فان فانك تجده ساعياً وراء المجد والثروة
والقوة والجمال لاعتقاده انه يستطيع ان يحارب الموت وينال اسباب الخلود ،
فالانسان يريد الحياة ويريد كل ما يقويها . الا ان رغبته في الهناء ونعمى
العيش لاتنحل الى رغبته في الحياة فقط لانه قد يفضل الموت على الحياة اذا
أضاع هناه وثروته . فالثروة شرط من شرائط الحياة ونعم العون هي لها
الا انها مرغوب فيها لذاتها لا لشيء آخر غيرها ، مثال ذلك ان الغني يلتحق
عندما يخسر معظم ثروته فمع ان القسم الذي خسره لم يستنفد كل ما عند ،
فانه يفضل الموت على الحياة بدون ثروة لانه يرغب في الهناء ونعمى العيش
لا في الحياة المجردة عن كل ما يجعلها شريفة سامية .

تصنيف الميول الشخصية . - تنقسم الميول الشخصية الى قسمين :

١ - الشهوات الطبيعية . - ٢ الميول الشخصية الحقيقية .

(١) الشهوات الطبيعية . - هذه الشهوات الطبيعية (دورية) ومعنى
ذلك انها تظهر وتزول في اوقات منتظمة - وهي ايضاً ضرورية لانعراض
لان الانسان اذا قارمها عرض بحياته للخطر . وعدد هذه الشهوات الطبيعية
مطابق لعدد وظائف الاعضاء فمنها حاجة الحركة والغذاء والتنفس وغير ذلك .

(٢) الميول الحقيقية . — تتولد الميول الشخصية الحقيقية من الملكات النفسية الثلاث : الحساسة والعقل والارادة .

فالميول الحسية تختص بالحياة الانفعالية كالميل الى الانفعال والتهيج ومحبة الخطر فالسائح يعرض بنفسه للممالك فيقصد الممالك البعيدة ارضاء لما يشعر به من ميل وانفعال وقد يكون الباعث على محبة التنقل والميل الى الخطر قوة الخيال . وما تبعث هذه الميول السائح على اقتحام الهلاك فكذلك تبعث الطفل على اللعب فتارة تجده سائحاً واخرى تجده جندياً محارباً . وكذلك يجد الناس لذة في تمثيل الروايات الفاجعة او الحرية .

والميول العقلية تبعث الانسان على طلب العلم لانه يحب ان يطلم على الامور ويكشف عن حقائقها . وحب الاطلاع هذا عام في الاصل اي موجود عند جميع الاطفال الا انه يتكيف بحسب طبائعهم المختلفة فمنهم من يميل الى البحث عن علل الاشياء ومنهم من يميل الى ظواهر الاشياء وصورها ومنهم من يميل الى الالوان ومنهم من يميل الى الالوان .

والميول الارادية هي الميول الفاعلة كالرغبة في التملك والميل الى الاستقلال ومحبة السلطان والتفوق على الاقران .

وينشأ عن حب الذات ميول عديدة مشتقة كالميل الى الصحة ومحبة الجمال والبخل والاستقلال والثقة والشهرة والتأنيق في العمل والكياسة والري وقد ينشأ عنه ايضاً ميول متنافضة كالشجاعة والجبن والجرأة والضعف والمباراة والاستسلام والاعتماد على النفس والتواضع .

٤ — الميول الغيرية

الميول الغيرية تبعثنا على محبة الناس فنجد اللذة في سعادتهم والالم في شقائهم . وكما يحب الانسان نفسه ويرغب في البقاء ونعمى العيش فكذلك يحب اولاده واصدقائه ويضحى في سبيلهم بائع الاشياء واثمنها فالانسان صديق الانسان لا يزل هو اخوه احب ام كره وسواء لديه ائمن هذا الانسان من اصدقائه ام من اعدائه فانه يحبه ويحب بلاده ويحب البشرية

ويتألم لما يحل بها من الشر حتى لقد ينسى مصلحته ويحود بنفسه في سبيل الخير العام وسعادة المجموع .

وقد كان أريسطو يقول: الانسان حيوان اجتماعي وهو مدني بالطبع يريد أن يعيش مع اقاربه وهذا امر ضروري لانه لو عاش وحده منفرداً لما استطاع ان يقوم باعباء نفسه . فالانسان اجتماعي لانه معوز فقير لا يستطيع ان يعيش وحده من غير معاونة اقاربه له وقد قال أريسطو ايضاً لا يكون المرء انساناً حقيقياً الا اذا عاش في وسط اجتماعي .

من ذا الذي يريد ان تكون له خيرات الدنيا كلها على شريطة ان يعيش منفرداً بعيداً عن الناس ! لا يستطيع ان يعيش خارج الهيئة الاجتماعية الا من ارتقى الى درجة الالهية او انحط الى درجة الحيوانية . فالميل الى الاجتماع طبيعي وهو عام يشمل الانسان والحيوان فلا تجد طفلاً الا فرحاً بمعاشرة اقاربه ولا رجلاً الا قوياً بمحبة اخوانه .

ينشأ عن الحياة الاجتماعية ميول عديدة كنزعة التقليد والعطف والخنان وتنقسم هذه الميول بوجه من القسمة الى قسمين : الميول الفردية المشتركة والميول الاجتماعية الخالصة .

١ - الانانية والغيرية (١) - ولا بد قبل البحث في اقسام هذه الميول من تحليل عناصرها وبيان منشأها فهل تنحل الغيرية الى الانانية ام هل هي عاطفة طبيعية أساسية .

١- نظرية لاروشفو كولد (٢) - وهي نظرية ترجع حب الغير الى حب الذات لان (لاروشفو كولد) يعتقد ان الغيرية لاحقيقة لها وان الاخلاص اسطورة كاذبة فالانسان لا يحب الا نفسه ولا يفكر الا في منفعته الخاصة وقد جمع نظريته في قوله : الفضائل تضع في المنفعة كما تضع الانهار في البحر ، وفي كتاب الحكم Maximes كثير من الامثلة التي تدل على ان الانانية هي الغريزة الاساسية التي تركز عليها جميع نزعاتنا .

قال لاروشفو كولد : الانسان لا يهدأ ابداً فلا يقف عند الآخرين الا كما

(١) Egoïsme et altruisme

(٢) هو لاروشفو كولد La Rochefoucauld ، (١٦١٣ - ١٦٨٠) صاحب كتاب الحكم المشهور .

يقف النحل على الزهر ليمتص منه ما هو بحاجة اليه . فلا يمكن تصوير ممراته أبداً لان تبدله يفرق الاستحالة السريعة ولطافته تفوق دقة الكيمياء فهو موجود في كل مواقف الحياة وفي جميع المنازل والشروط يعيش في كل مكان ويعيش من كل شيء ويعيش من لا شيء . يألف الاشياء ويتعود فقدانها وينحاز الى حزب الذين يحاربونه فيشاركهم في خططهم . والعجب من ذلك كله انه يعمل على هدم ذاته ويبيغض نفسه ويتآمر معهم على هلاكها . فقد يصبح عدو نفسه ولكن على شريطة ان يبقى ، لانه لا يهتم الا بالبقاء . ولا عجب اذا انضم في بعض الاحيان الى السلسلة الغاشمة ونجراً بها على دخول الجماعات ليهدم نفسه ، لانه لا يهدم في محل الا ليني في آخر . واذا ظن انه يعرض عن لذته فهو لا يهملها الا ليستبدل بها غيرها . وقد يغلب وتظن انك تخلصت منه ، ومع ذلك تجده يظفر في مخصص هزيمته ، (١)

يتصل رأي (لاروشفوكولد) هذا بفلاسفة المنفعة الذين يقولون أن الانسان مجبول على الشر وانه لا يجب الا نفسه حتى لقد قال (هوبس) أن الانسان ذئب على اخيه الانسان (Homo Homini Lupus) وقال (هلفيسوس) (٢) : اذا كان العالم المادي خاضعاً لقوانين الحركة فالعالم الادبي خاضع لقوانين المنفعة .

ولم يزد (لاروشفوكولد) على ذلك شيئاً ، الا انه حلل الفضائل فوجدها تنحل كلها الى المنفعة الشخصية والانانية فليست الصداقة الخالصة في زعمه الا تجارة تريد اثنائتها ان تربح بها شيئاً من الاشياء . فلولا خوف الناس من الظلم لما احبوا العدالة ولولا رغبتهم في ان يمدحوا مرتين لما رفضوا ان

(١) هذه القطعة توجد في طبعة ١٦٦٥ من كتاب الحكم (Maximes) الا انها اسقطت من الطبعة الثالثة .

(٢) هلفيسوس (Helvétius) ١٧١٥ - ١٧٧١ ولد في باريس وهو فيلسوف مادي نفي الف كتاب الروح « De l'esprit »

يمدحوا في المرة الاولى . ولولا اشفاقهم على انفسهم من الوقوع في المصائب لما اشفقوا على غيرهم ولا رحموا احداً . فالاعتراف بالجليل دليل على الرغبة في ارضاء المحسن حتى نحصل منه على اكثر مما جاد به والقناعة في الحياة كالاتدال في الطعام . يريد الانسان ان يستمر على الاكل ولكنه يخشى ان يضر نفسه .

ينج من هذا التحليل ان (لاروشفوكولد) لا يقتصر على القول بندرة الفضائل الحقيقية بل ينكر وجودها تماماً . فما هي قيمة نظريته ؟ مناقشة نظرية لاروشفوكولد . — ربما كان الباعث الاول على هذه النظرية مشاهدته (لاروشفوكولد) في زمانه من الفضائل المزيفة ولكن الفضائل الحقيقية لا نقل انتشاراً عن الرذائل ، ونريد الان ان نوجه على نظرية (لاروشفوكولد) الاعتراضات الاتية :

(١) — لا يمكن الرد على (لاروشفوكولد) بذكر الامثلة التي تدل على الفضائل الحقيقية لانها لا تبرهن على شيء . وباستطاعة (لاروشفوكولد) ان يجد وراء كل فضيلة خالصة باعاً نفعياً وعنصراً مزيفاً . كمثل الراهبة الممرضة التي تعرض بنفسها لالامراض المعدية فهي لا تفكر الا في ثواب الآخرة وكمثل الجندي الباسل الذي يبعثه حب بلاده على الاستشهاد في سبيلها فهو لا يفكر الا في المجد والبطولة . وكالكريم الذي يطعم الجياع ويعول البؤساء ويأوى لليتامى فهو لا يفكر الا في الشهرة والشرف . وإذا قيل ان الانسان ياتي بنفسه الى الماء حباً بانقاذ من غرق فيه قال (لاروشفوكولد) ان هذا الرجل لا يفكر الا في نفع نفسه وذبوع صيته وحسن صلته فاذا اثبتنا ان هذا الرجل لم يفكر بنفع ولا بصيت ولا بصلته بل ألقى بنفسه الى الماء بدافع نفسي مجرد قال انه لا يستطيع ان يرى الغريق ولا ينقذه ولو فعل ذلك لانه ضميره فهو اذن قد انقذ الغريق بدافع المنفعة الشخصية .

(٢) — ان الطريقة التي سار عليها (لاروشفوكولد) فاسدة ؛ لانه لا يبحث في حقيقة ما تنطوي عليه النفس اثناء فعل الخير بل يذكر ما يتصوره

هو نفسه من البواعث الانانية المحركة . فاذا قيل له ان هذا الرجل التي بنفسه الى النار لينقذ طفلاً قال لو لم يفكر في الشهرة لما فعل ذلك ، فهو إذن حيسوب ماهر ، ولو قيل له ان الوالدة تحب ابنها بحبة خالصة لكان جوابه انها تفكر في النفع الذي سيعود عليها منه في المستقبل فهي إذن تزرع لتحصد ولولا ذلك لما حرمت نفسها من الراحة في سبيل اسعاده . ونقول نحن ان هذا الحساب ممكن الوقوع ولو كننا نبحت في الامكان لما خالفنا لاروشفوكولد في شيء الا اننا لانبحث فيما يمكن بل نبحت فيما هو . فطريقة لاروشفوكولد فاسدة لأنها تقتصر على البحث في امكان حصول الحساب النفعي في نفس فاعل الخير مع انه كان ينبغي البحث عن حصول هذا الحساب بالفعل

(٣) - وهذا الحساب النفعي لا يوجد في كل فضيلة ، لان البسيكولوجيا تثبت لنا وجود افعال عفوية غريزية لا أثر للتأمل والارادة فيها ، وبما يوجد في افعال الانسان العفوية ما يحتوي على الشر فكذلك يوجد بينها ما يدل على الخير . ومع انه ينبغي ان يكون الفكر مبدء العمل ، فان اكثر افعال الانسان عفوي طبعي ينشأ عن الغريزة تارة وعن العادة اخرى . وهذه الافعال العفوية الناشئة عن الغريزة او العادة لا تخلو من عناصر الخير فمنها الميل الطبيعي الى العدالة وهو موجود في الاطفال ، ومنها ميول الام الناشئة عن غريزة الامومة ، ومنها الميل الى الاجتماع بالناس والحاجة الى الاصدقاء . نعم ان الانانية قد توجد في اكثر الميول ولكن ليس باستطاعة كل انسان ان يكون انانياً .

(٤) - ثم ان نظرية (لاروشفوكولد) هذه تحتوي على تناقض داخلي لأنها تذكر الفضائل الحقيقية وتقول بوجود الفضائل المزيفة . ولكن لولا وجود الفضائل الحقيقية لما امكن التزييف لان النقود لا تزيف في بلد الا اذا كانت رائجة فيه . ومع ان لاروشفوكولد ينكر وجود الفضائل الحقيقية فانك تجد يدعون الى القول بها عند بحثه في الرياء لانه قال : . الرياء دليل على

احترام الرذيلة للفضيلة ، . وفي الحق لولا وجود الفضيلة الحقيقية لما أمكن وجود الرياء لأن الذي يضمن لي العداوة لا يستطيع أن يخدعني باظهار الصداقة اذا كنت لا اشعر بوجود الصداقة الحقيقية . والذي يظهر اعتراف الجميل لا يستطيع أن يخدع المحسن اذا كان المحسن يعتقد ان الاعتراف بالجميل كذب ورياء . فالرياء اذن دليل على وجود الفضائل الحقيقية .

(هـ) - ونقول ايضاً ان ضلال هذه النظرية ناشئ عن عدم تحديدها معنى المنفعة . فلفظ منفعة يدل أولاً على المنفعة الحيوية وهي كل ما ينفع الجسم ويسكن شهواته ويرضي نزعاته . فاذا كان (لاروشفوكولد) يقصد بكلمة منفعة الدلالة على هذه المنفعة الحيوية كانت نظريته صحيحة لانه لا يعقل ان يفعل الانسان امراً لا علاقة له بنزعة من نزعاته الحيوية . وقد قلنا ان هذه النزعات لا تدل جميعها على الشر . ويدل لفظ منفعة ثانياً من الوجهة الاخلاقية على حب الذات والانانية . وهذا المعنى هو الذي قصده (لاروشفوكولد) وقد بينا عدم صحة نظريته بالنسبة الى هذا المعنى الاخير لانه لا يعقل ان تكون افعال الانسان كلها ناشئة عن حساب نفعي بل ان كثيراً من افعاله الطبيعية عفوي لا اثر للحساب فيه .

ب - نظرية سينوزا - وهي نظرية المتأخرين من فلاسفة المنفعة كجيمس ميل وستوارت ميل وهم لا ينكرون وجود العواطف الغيرية بل يقولون انها مشتقة في الاصل من حب الذات فالانانية هي العاطفة الاساسية عند الانسان الابتدائي ولكن التطور الاجتماعي قد بعث على تولد الغيرية منها .

يرجع القول بهذه النظرية الى سينوزا (١) فقد زعم ان الانانية تبعث الانسان على تفضيل الحياة الاجتماعية على حياة الوحدة . قال ان منفعة الاجتماع اكثر من مضرته فالتناس يجتمعون لان لهم في الاجتماع منفعة ولان تعاونهم يساعدهم على تأمين حاجاتهم واتقاء المهالك التي تهددهم والمرء

(١) سينوزا ، كتاب الاخلاق ، قسم ٤ - فقرة ٣٥

كثير باخيه . يحب الانسان اخوانه لانهم كما قيل زينة في الرخاء وعدة في البلاء ومعونة على الاعداء . والحياة الاجتماعية تقتضي الاخلاص والتعاون والمحبة . فالتناس قد ارادوا الحياة الاجتماعية اولا بدافع الانانية ، الا ان الاجتماع ولد في نفوسهم عادة الصداقة والمحبة فصار المرء يحب اخاه لذاته بعد ان كان يحبه لمنفعته وهذا شبيه بالاببدال النفسي الذي يحصل في فكر البخيل . فكما يحب البخيل المال اولا لمنفعته ثم بعد العادة يحبه لذاته فكذلك يحب المرء اخاه لاتنفاعه منه ثم بعد ذلك يحبه لذاته .

مناقشة نظرية سبنسر . — لا نقبل هذه النظرية للأسباب الآتية :
ان المبدأ الاساسي الذي تقبله هذه النظرية بدون انتقاد وتستند اليه هو زعمها ان الانانية عاطفة اولى فكما رجعت في الحياة الاجتماعية من طور اعلى الى طور ادنى وجدت الانانية اشد واقوى . والانانية في عالم الحيوان اشد منها ظهوراً في عالم الانسان وظهور العواطف الغيرية لم يتم الا بضغط الحياة الاجتماعية وضرورة التنازع وما تقتضيه الحرب من التضحية وانكار الذات . فاشتقت العواطف الغيرية - الانانية من العواطف الانانية ثم العواطف الغيرية من الغيرية - الانانية . وهذا الرأي موافق لنظرية (داروين) لانه يعتقد ان تطور الانواع الحيوانية ناشئ عن تنازع البقاء والحرك الاساسي لهذا التنازع هو الانانية . فالانانية اذن من الاوليات النفسية ، ولو كان الانسان الابتدائي غير محب لذاته لما استطاع ان ينازع الحيوانات الاخرى قوته الضروري . فالعواطف الغيرية اذن تصلح للمدنية والزينة لا للحياة الابتدائية .

ونقول رداً على هذه النظرية انها مخالفة للعقل والتجربة معاً .

١ - هذه النظرية مخالفة للعقل . لان العقل يبين لنا انه ليس بوسع الطفل والرجل الابتدائي ان يكونا انانيين . لان الانانية تقتضي شعوراً تاماً بالشخصية وقوة تامل كافية للتفريق بين الانا والاآنا . وهذا الشعور بالشخصية غير موجود عند الطفل . نعم ان حركات الطفل الاولى تدل على تفضيله لمنفعته على منفعة غيره ولكن هذه الحركات ناشئة عن غريزة حفظ البقاء لا عن الانانية المعقولة .

وقد أثبت العلماء أن هذا الشعور بال شخصية يتكون عند الطفل بالتدرج فيبدأ أولاً بفصل جسده عن العالم الخارجي ثم يفرق بعد ذلك بين الأشخاص والأشياء وتجده ميالاً بالطبع إلى تقليد الآخرين والنسج على منوالهم (١). والتقليد أول صورة من صور العطف والمحبة وكذلك الإنسان الابتدائي فهو لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يفرق بين منفعة ومنفعة قبيلته . وقد انتقد (دوركهايم) (٢) طريقة علماء التطور وقال إن الإنسان الابتدائي لم يكن شاعراً بشخصيته بل كان مذاب النفس في البيئة الاجتماعية . ولو كان للفرد شخصية لكان له شأن في تلك الجماعات الابتدائية إلا أنه كان فاقداً للشخصية فلم تكن الهيئة الاجتماعية بحاجة إلى ضغطه والتضييق عليه .

ثم إن نظرية سبنسر مخالفة للواقع ، لأن الوقائع تبين لنا أن تنازع البقاء ليس عاملاً أساسياً في تبدل الكائنات وارتقائها من طور إلى آخر فكما يوجد تنازع بين الأحياء في سبيل البقاء كذلك يوجد تعاون متبادل بينها وقد جمع (كروبوتكين) Kropotkine في كتاب التعاون (L'Entr'aide) كثيراً من الأمثلة الدالة على ذلك سواء كان في عالم الحيوان أو في عالم الإنسان . وكلما استقصيت الوقائع وجدت أن التعاون حادثة عامة لا ينفرد بها الرجل المتمدن وحده بل كثيراً ما تجدها في عالم البداوة وعالم الحيوانات حتى لقد قال العلماء أن مبدأ (داروين) لا يدل إلا على نصف الحقيقة . وإذا ارتقيت من طور البداوة إلى طور المدنية خف التعاون الفردي وانقلب إلى تعاون اجتماعي لشعور كل فرد باستقلاله عن أخيه ونمو شخصيته ووفرة الوسائل التي تفي بحاجاته .

قال كروبوتكين : « لقد انحلت رابطة الاتحاد الدائم بين سكان طريق

(١) راجع زوستان علم النفس ص ١٧٦ - ١٧٧

(٢) دوركهايم ، « تقسيم العمل الاجتماعي ، طبعة - ٢ ، ص ١٧٠ - ١٧١

واحد أو حي واحد في النظام الاجتماعي الحاضر . فالناس يعيشون في الاحياء الغنية من المدن الكبيرة من غير ان يعرفوا اقرب جيرانهم اما في الطرق الالهة بالفقراء فانهم يتعارفون جيداً ويتصل دائماً بعضهم ببعض . فلو نظرنا الى اولاد حي فقير وهم يلعبون معاً في طريق او مقبرة او مرج لرأينا رأساً ان بينهم اتحاداً بالرغم من المنازعات العارضة ، (١) ولولا تعاون الفقراء لما استطاعوا التغلب على شظف العيش ، فالفقراء يتهاذون الاطعمة ويتعاورون الادوات والالبسة ويخدم بعضهم بعضاً بينما الاغنياء لا يعرف واحد منهم صاحبه فكأنه لا حد بين اموال الفقراء لان حياتهم المشتركة حياة شخص واحد .

٣ - ونقول ايضاً ان حياة الجسد غير كافية لبيان حقيقة الشعور الفردي لان الانسان موجود اجتماعي ، فالحياة الاجتماعية تقتضي وجود الغيرية ، وحب الغير لم يتولد من الاجتماع بل هو سابق له لانه طبيعي في الانسان فلو كانت انانية الانسان الابتدائي مطلقة لما حرم نفسه من التمتع بالحرية في سبيل منافع بعيدة قد يصعب عليه تحقيقها الا ان الانسان اجتماعي ايان وجد والغيرية لازمة له بالذات لا بالعرض .

قال دوركايم : « حيث يوجد الاجتماع توجد الغيرية لو جود التضامن ولذلك نجد الغيرية في اوائل البشرية خارجة عن حد الاعتدال فخرمان المتوحش نفسه من بعض الاشياء في سبيل الخضوع للتقاليد الدينية وتضحيته بنفسه كلما طلبت الهيئة الاجتماعية ذلك منه ، وميل الارملة الهندية الشديد الى اتباع زوجها في موته ، ورغبة الغالي في عدم البقاء بعد سيده واختيار السلي الموت في سبيل انقاذ رفاقه العاجزين عن الحرب : افلا يدل ذلك كله على الغيرية ، ولسنا نبالي اذا قيل ان هذه الافعال خرافية باطلة لانها تشهد لنا ان الانسان قادر على التضحية بنفسه فلا ينبغي ان

يقال ان الغيرية قد تولدت من الانانية لان هذا الاشتقاق لا يمكن ان يتم الا بابداع من العدم والحق ان هذين المحركين للسلوك الانساني قد وجدنا منذ البدء في كل النفوس البشرية .

فها انت ترى ان الغيرية لم تتولد من الانانية لان نفس الرجل الابتدائي لا تنطوي على الاشياء المتعلقة بمنفعته فحسب بل تحتوي على كثير من المشاعر المتعلقة بغيره . وزيد الان ان نأتي ببعض الامثلة التي تبين لنا ان في الطبيعة البشرية ميولا غيرية لم تتولد من الانانية فمن هذه الميول العطف والرأفة وغريزة الامومة وغريزة الاجتماع :

٢ - العطف والرأفة - العطف هو القدرة على مشاركة الآخرين فيما يشعرون به .

إن أبسط شكل للعطف هو العدوى وهي أن يكرر الفرد أفعال الآخرين وحركاتهم ومشاعرهم بدون إرادة . وتسمى عدوى الحركات والافعال بالعدوى العضوية . وهي موجودة ايضاً في عالم الحيوان كمثل الكلب الذي ينبع لدى سماعه نباح غيره من الكلاب وكمثل الحشرات التي يقلد بعضها بعضاً تقليداً عفويّاً فتشترك كلها في عمل واحد . وقد دلت ملاحظات العلماء على ان العمل الفردي ينتشر من نحلة الى اخرى فيشترك فيه لفيف من النحل . وانبثوا ايضاً ان هذه العدوى هي اساس التعاون والاعمال المشتركة في عالم الحيوان . وكثيراً ما يبعث فرار جندي واحد على هرب رفاقه وانكسار الجيش كله فالضحك والثأوب والسعال والتصفيق والمجاراة في السير كل ذلك ينتقل بالعدوى . وشيئاً بذلك ايضاً حوادث العدوى الموجودة في بعض الامراض العصبية فاذا احدثنا حركة امام المريض اعاد تلك الحركة نفسها فيرفع يده اليسرى عندما نرفع يدك اليمنى فكانك مرآة يقلد صورته فيها ولذلك سمي هذا التقليد بالتقليد والشفاف ، لان الشخص يعيد الحركة التي نحدثها امامه كما يحكي خيال المرآة حركات الواقف امامها . واذا التي على هذا الشخص سؤال اعاده من غير ان

يجب عليه . وتسمى هذه الحالة بـرجع الصدى (Echolalie) لان الشخص يعيد الكلام الذي سمعه كالبيغاء فالمرض لم يخلق شيئاً جديداً بل نزع التصورات من النفس فاعادها الى حالتها الابتدائية . وهذه التصورات المختلفة كانت عقبة في سبيل التقليد فتصور حركة من الحركات في الحالة الطبيعية لا يبعث على مباشرتها لان التصورات الاخرى الموجودة في نفوسنا تقيد تلك الحركة و تمنع الجسد من تحقيقها . ولكن اذا خلا ذهن المريض من التصور ازداد ميله الى تقليد الاحوال التي يشاهدها لان المرض يرجع الراشد الى حال الطفولة . فالانسان يميل اذن بفطرته الى تكرار حركات الاخرين .

ويمكن الانتقال من عدوى الحركات والافعال الى عدوى الاحوال النفسية . وقد رأيت في مبحث الهيجان كيف يبعث تقليد الحركات الظاهرة على الشعور بما تنطوي عليه نفس المقلد (ص- ٣٣٥) فيمكن توليد الخشوع بالرّوع والخوف بالهرب فينتقل الخوف بالعدوى كما ينتقل الغضب والحزن والسرور . وكما ان العدوى العنصرية دليل على العطف الجسدي فكذلك تدل العدوى النفسية على وجود العطف النفسي .

ولنبحث الان في شرائط العطف والرافقة بصورة عامة .
العطف والرافقة هما اصل الميول الاجتماعية كلها . فتميل بهما الى مشاركة الناس في مسراتهم وافراحهم والى مشاظرهم آلامهم وهمومهم وقد ننسى نفوسنا لمحبة من الزمن فلا نفكر الا في الذين خصصناهم بالعطف والرافقة فنحب ما يحبون ونرغب فيما يرغبون فيه كان عواطفنا وعواطفهم قد تمازجت واتحدت حتى اصبحت عواطف شخص واحد .

والعطف الحقيقي لا يقتضي المشاركة في الحزن والسرور لحسب بل يقتضي المآزره بالجهود فاذا اقتصر على الشعور بما غشي غيرنا من النوائب وما ناهم من حوادث الدهر كان عطفاً كاذباً لان العطف

الحقيقي يجعلني شريكك بالفعل لادفع عنك ما دهمك وانصرك على ما
الم بك .

ولذلك كان العطف الحقيقي مؤلفاً من عنصرين احدهما انفعالي والاخر
فاعل ، فالانفعالي هو الشعور بما عرا الاخرين من حوادث الدهر اما
الفاعل فهو مؤآزرهم ومعاونتهم على تحمل ما الم بهم من الشقاء
وكثيراً ما يتغلب هذا العنصر الانفعالي على العنصر الفاعل . مثال
ذلك المدنية الحديثة ، فقد بعثت على ارتقاء العواطف الغيرية حتى صار
الانسان شريك الانسان في الشعور بما حل به فيسره ابتهاج اخيه ويمزن
لما يؤلمه ويشعر ان الانسان صديق الانسان في السراء والضراء فلا فرق
بين عربي وعجمي ولا ميزة لاحدهما على الاخر . ولكن ارتقاء هذا
العنصر الانفعالي لم يبعث على ارتقاء العنصر الفاعل لان عطفنا على
المساكين لا يتعدى طور الشعور بما اصابهم . قال موكسيون (١)
ما خلاصته : « لا يؤدي عطف الطبقات المنورة في اوروبا الا الى احسان
سريع التفقر امام داعي التضحية ، فالاناني المثقف ليس عديم الشعور
بالرأفة ولكنه لا يحمل نفسه ما يستطيع به تخفيف آلام الاخرين .
وكم رجل حركته الرأفة فندب حظ المجرم البائس وتساقطت عبراته
حزناً على الفقير المظلوم ومع ذلك فلم تبعثه رأفته السطحية على معاونة
مواطنيه ولا انقاذ اصدقائه من الخطر المحدق بهم » .

ما هي العوامل التي تؤثر في العطف ؟

ان العوامل التي تؤثر في العطف كثيرة نذكر منها ما يلي :

(١) حالة الجملة العصبية : ان للعطف كما لغيره من الانفعالات
علاقة بالجملة العصبية فيتبدل بحسب مياجها او انحطاطها فتارة تبعثنا
حالتنا العصبية على مشاركة الناس في حزنهم وسرورهم وتارة تجفف

(١) موكسيون « Maxion » عناصر تطور الاخلاق - Essai sur les élé-

ments de l'évolution de la moralité فصل ٤ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠

عواطفنا وتنضب ينابيع الرأفة المنسجمة من قلوبنا .

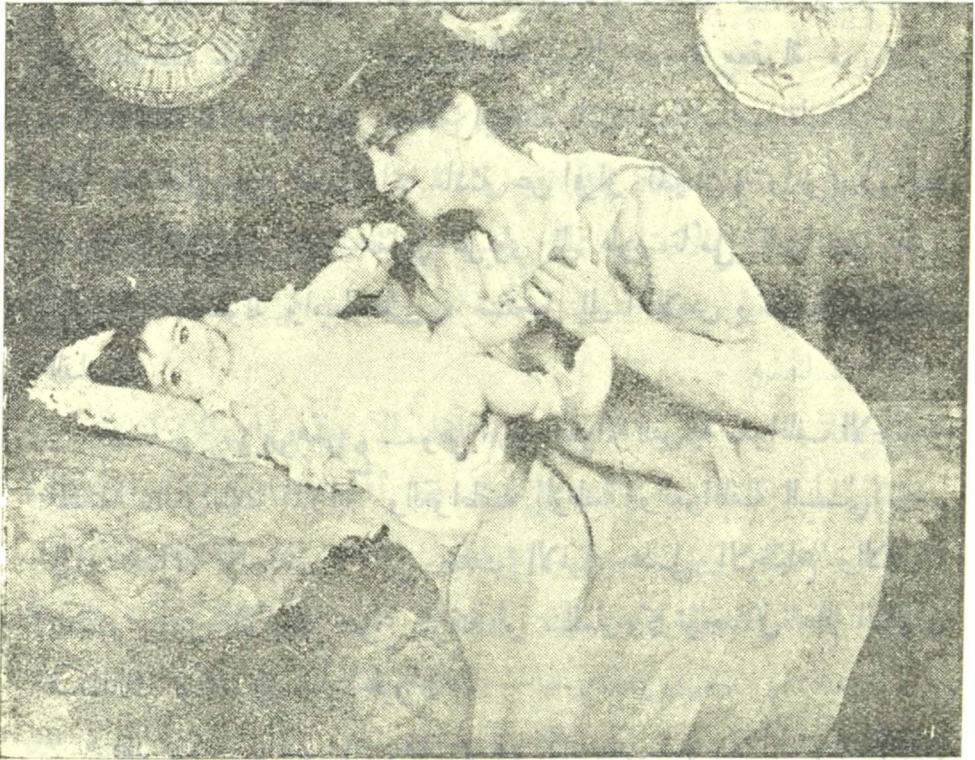
(٢) تأثير الخيال : وللخيال تأثير لا يقل خطورة عن تأثير الجملة العصبية فكلما كان الخيال واسعاً كان الشعور بما غشي اصدقائنا من النوائب اشد واوضح وادعى الى الاهتمام بهم ، فلا نرثي الاحال الذين دهمهم من الحوادث مادهمنا فنحن اليهم ونعطف عليهم اكثر من غيرهم لاننا نحبي بالذاكرة صورة الماضي ونجسم بالخيال ما وقع لنا ونقابله بما نشاهد فننجس من قلوبنا عاطفة الرأفة والحنين ، وهذا يقتضي درجة واسعة من الخيال والتفكير لا توجد عند الاطفال ولذلك كان الطفل دون الراشد في العطف على البؤساء واقل منه حنينا اليهم وتوجداً لهم . وقد يقسو على الحيوان والانسان ولا يدرك معنى الالم الذي سببه لغيره . ولو وضعنا امام رجلين صورة تمثل فقيراً انتقل من نعمى العيش الى البؤس لاختلف كل منهما عن اخيه في ادراك تلك الصورة فاذا كان الاول واسع الخيال استعرض احوال ذلك الفقير المسكين من البداية الى النهاية وشاركه في كل دور من ادوار حياته فيما غشيه من الحزن وما حل به من الشقاء . واذا كان ضيق الخيال اقتصر في تصويره على ادراك ما شاهده بحواسه (١) .

والمرء يهيجه منظر الحزن اكثر مما يؤثر فيه منظر النضارة والسعادة وتؤثر فيه الوقائع القريبة اكثر من البعيدة ويعطف على اقاربه واحبابه اكثر مما يعطف على الغرباء ولذلك كان الفراق في بعض الاحيان باعثاً على السلوان .

(٣) - تأثير المثل الاعلى : ان تطور العطف يتبع ايضا تطور المثل الاعلى الاخلاقي . فاذا كان المثل الاعلى متركزاً على القوة المادية القاسية كانت الرأفة متقطعة فلا تتغلب على القسوة برهمة الا لتقتصر

(١) دوغالد استوارت ، فلسفة الروح البشرية ، فصل - ٨ . قسم - ٤

القسوة عليها . فبينما تجد (اخيل) يبكي عند المساء من ذكرى والده اذا به في اليوم الثاني يضحى باثني عشر رجلا من طروادة لروح (بطروقل) . - واذا كان المثل الاعلى بضع الحكمة فوق القوة كانت الرأفة اوسع نطاقاً واكثر دواماً وانصلاً وهذا الانتقال من القسوة الى الرحمة تجده ظاهراً في اخلاق ابطال الاوديسة . فلا تنقلب الرأفة والرحمة الى حجة حقيقية الا حينما يتطلع الناس الى المثل العليا الانسانية ويتوقون الى اعتبار الانسان اخاً للانسان سواء أكان ذلك في الواجبات ام في الحقوق .



(شكل ٣١)

(الامومة)

بريشة المصور (بول لوروا)

٣ - عاطفة الامومة - ليست الامومة خاصة بالنوع الانساني فقط بل هي عامة لانك تجدما في اكثر الانواع الحيوانية فليست اذن مشتقة من غيرها ولا هي ناشئة عن حساب نفعي وقد تصبح قوية جداً فتبعث على التضحية فكأن الرفق والرأفة والرحمة لا تدخل الطبيعة الا من باب الامومة .

ترتكز هذه العاطفة اولا على اسس مادية فالام تحب ولها لانه قطعة من لحمها ودمها او فلانة من كبدها فقد حملته في احشائها وارضعته من لبنها واعتنت به وهو ضعيف معدم .

وترتكز ثانيا على أساس اجتماعي لان الحياة الاجتماعية تؤثر في هذه العاطفة وقد تقلب صورتها العفوية الى صورة معقولة .

فعاطفة الامومة اذن عاطفة ابتدائية ناشئة عن اسباب طبيعية جسمية حتى لقد قال بعض العلماء انها ناشئة عن افراز المبيض (رابو) . ولكنها تتبدل كما قلنا من طور عفوي غريزي الى طور تأملي فاما ان تنقلب الى انانية معقولة واما ان تستحيل الى اخلاص وتضحية ونكران للذات .

٤ - غريزة الاجتماع - وهي اقرب الغرائز الفردية للعواطف الاجتماعية المشتقة كالعواطف المنزلية والعواطف الوطنية والعواطف السني تضم ابناء صناعة واحدة . وهي تبعث الافراد على الاجتماع والاتصال بعضهم ببعض لتأليف جموع موقفة او منظمة وكما توجد في عالم الانسان فكذلك توجد في عالم الحيوان .

فقد ذكر الموسيو (بوفيه) فيما كتبه عن شيوعية الحشرات (١) نوعين للجموع الحيوانية . فالنوع الاول فردي تعيش فيه الحشرات منفردة ، والنوع الثاني شيوعي يشترك افراده في عمل واحد فلا حياة للنحلة الا بالخلية ولا بقاء للنملة الا برفيقائها فكأن الفرد مصهور في المجموع

(١) H. G. Bouvier, «Communisme des insectes»

وكان الخلايا اجسام حية يتعاون الافراد في سبيل بقائها . فالنحل والنمل والجنادب والطيور تعيش كلها مجتمعة وتتعاون في سبيل البقاء . وقد زعم بعض العلماء ان هذه الغريزة الاجتماعية مشتقة من عاطفة الامومة او من عاطفة التقليد . والحق ان هذه الغريزة متصلة بامس حيوية . فالاجتماع الانساني ضروري . وقد ركب الانسان على صورة لا يصح بقاؤها الا بالغذاء ، الا ان قدرة الانسان الواحد قاصرة عن تحصيل حاجاته ، فلا بد من اجتماع الافراد وتعاونهم ليحصل بهذا التعاون قدر الكفاية من الحاجة (١) . والحياة الاجتماعية تقتضي وجود غريزة خاصة بطبيعة الانسان غير مرتكزة على الانانية ، لانها اولية كغريزة التقليد والعطف والامومة . وهي تبعث الافراد على التعاون . وكلما انتظم الاجتماع اثر ايضاً في تلك الغريزة . فالعلة تؤثر في المعلول والمعلول يؤثر في العلة . ولا يتولد الحس الاجتماعي (*Sens Social*) في نفوس الافراد الا عند شعورهم بذلك التأثير وهذا الحس الاجتماعي مماثل لحس الحياة فهو لا يربط الانسان ببناء جنسه لحسب بل يجعله يشعر بمركزه في المجموع فيريد له الخير والكمال كما يريده لنفسه .

يختلف هذا الحس الاجتماعي باختلاف الازمنة وتباين الافراد . وليس ارتفاع الحياة الاجتماعية يباعث على نموه ، فقد تشبكت عناصر الحياة الاجتماعية وتكثر الصنائع ويتم العمران ويبقى الحس الاجتماعي مع ذلك ضعيفاً ، لان ارتفاع الحياة الاجتماعية من طور ادنى الى طور اعلى يخفف شدة الرابطة الاجتماعية ، او بالحري يبدل نوعها . والضغط الاجتماعي في القرية اقوى منه في المدينة . فكلما كانت الحياة الاجتماعية ابتدائية كانت شخصية الفرد غير مفارقة لشخصية المجموع . وقد رأيت كيف يتعاون الفقراء ، ويحب بعضهم بعضاً ، وكيف يستغني الاغنياء بعضهم عن بعض . لاننى الفرد في

(١) ابن خلدون : الفصل الاول من الكتاب الاول في العمران البشري على الجملة

الاجتماع الابتدائي اشبه بالنحلة في الخلية لا يستقل عنها ولا يستطيع
تحصيل حاجاته بدونها .

وقد تنمو العواطف الغيرية ويضعف الحس الاجتماعي فيكون الانسان
صالحاً كريماً رحيماً . ويكون مع ذلك فوضوياً يكره الاجتماع . والسبب في
ذلك أن القلب يدفع الفرد الى محبة الناس ، ولكن الخضوع الاعمى
للغريزة قد يوحى اليه بافعال تضر كيان المجموع .

وقصارى القول ان الانسان اجتماعي بالطبع ، فيتولد من حسه
الاجتماعي عواطف عديدة ، كحب الزوج وزوجته والوالد ولده والولد والديه
وحب الاخوة بعضهم بعضاً والصداقة ومحبة الوطن والانسانية وسنعود الى
الكلام عن هذه العواطف في كتاب الاخلاق .

فها أنت ترى أن في الانسان ثلاث صور تدل على العواطف الغيرية :
العطف والامومة والاجتماع . وهي كما ذكرنا أصلية ، فلا يمكن تأسيسها
على الانانية مباشرة ولا على عاطفة مشتقة منها .

٥ - الميول العالية

الميول العالية هي الميول العلمية والبديعة والخلقية . وقد سميت عالية
لأنها تسمو بالانسان من الخضوض الى المثل الأعلى ، فتجعله يحب الحقيقة
والجمال والخير . ليس هدف هذه الميول المنفعة الشخصية ، ولا منفعة
الآخرين ، بل هدفها مثل أعلى مجرد عن الاشياء المحسوسة .

قد يظن ان تعشق المثل العليا ليس طبيعياً في الانسان ، وان الحياة
الاجتماعية تدع فينا هذه المثل العليا القدسية عن طريق الثقافة العلمية
والترقية البديعة والتهديب الاخلاقي . إلا أنه من الصعب إنكار وجود ميل
طبيعي في الانسان ، يقربه من الخلود ، ويصل بينه وبين الكمال والانهاية .
فكما يميل الانسان بطبيعته الى الحقيقة والجمال والخير ، كذلك يكره
الضلال والقبح والشر ، فيشتمز من الكذب كما يسخر من الظلم .

ولنبحث الان في كل من هذه الميول :

١ - حب الحقيقة - إن حب الاطلاع غريزي في الانسان . فالطفل يجد لذة في الاطلاع والاختراع والفهم . وقد يفك أجزاء آلة ليطلع على ما في داخلها ، ويؤلف الاساطير ويبني من الطين سدّاً للساقية وجسراً ويجعل من الكرسي قطاراً ومن الشجرة محطة ويريد ان يفهم كل شيء فيدهش ويتحير ويسأل حتى لقد سمي علماء النفس سن الطفولة بسن السؤال . والطفل شبيه في ذلك بالانسان الابتدائي الذي يؤلف الاساطير فيملاً الكون بالارواح ويتصور لكل موجود حياة شبيهة بحياته الشخصية .

وتبقى غريزة الاطلاع في الانسان طيلة العمر ، فتختلف قوتها بحسب الاشخاص والسن . وقد يظن أنها واسطة غير مقصودة بالذات ، بل مقصودة لشيء آخر غيرها . إلا أن هذه الغايات التي تنتج إليها غريزة الاطلاع مختلفة والواسطة هي هي . يدل ذلك على أن الانسان يطلب العلم لذاته فلا يميل إلى الاطلاع على الأمور ودرك حقائقها بدافع المنفعة ، بل ما وضع في جبابته من الغريزة التي ليس له فيها اختيار ولا حيلة .

قال أحد فلاسفة العصر الحاضر (١) : « لم نخلق لنحبس في ذواتنا لأن دموعنا أكثر مما تحتاج إليه آلامنا ، وأفراحنا أعظم مما تقتضيه سعادتنا ، ولو انحصر الانسان في الافق الضيق الذي تحدده المنفعة لاختنق من شدة التضيق عليه ولذلك فهو يوسع أفقه بالحب والبغضاء يوسعه بالاطلاع والعلم والفلسفة والدين (٢) »

والبحث عن الحقيقة مصحوب بكثير من العواطف كالميل الى الشك والرغبة في اليقين وتذوق البراهين وغير ذلك من النزعات المكسبة . ان في العلم صفة قدسية ترفع النفس . فاي سرور زائل يعادل لذة التأمل

(١) غويو (Guyau) ، الاخلاق بدون فريضة ولاجراء . « Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction »

(٢) المثل الاعلى ، مقال لنا في مجلة الكشف . كانون الثاني وشباط ١٩٢٩ ص - ٢٢

واي شوق يشابه اشتياق العالم الى الخلود ؟ يرغب العالم في الاطلاع على حقائق الامور بنفس متوقدة شوقاً وحنيناً . ان شوق العالم الى الحقيقة شبيه باشتياق العاشق الى المعشوق . فالذهن في ظنا الحالين لا يعرف قلة الا قبلته والقلب في ظنا الحالين سكران شغوف بما شغله . مثال ذلك ان ديكارت كشف عن طريقته في حال غيبة و (داوي) رقص في مخبره بعد اكتشاف البوتاسيوم .

يدلك ذلك على ان الاطلاع على حقائق الامور مصحوب بعواطف سماها العلماء بالعواطف العقلية . وقد ميز بعضهم هذه العواطف عن غيرها بما فيها من الفتن . وقال انها فقيرة باودة لا تبعث على الحركة . والحق ان لهذه العواطف درجات ، والناس فيها مختلفون . فقد يعرض الرياضي عن حل المسائل الرياضية ولا يحزن لفراقها . وقد روي عن (لاغرانج) انه اصيب بالاشمئزاز من الرياضيات في الخامسة والاربعين (١٧٨٩) واستمر على هذه الحال عشر سنوات كاملة .

والعواطف العقلية الشديدة لا تتولد من الاستناد الى الضروريات العقلية الموثوق بها او من نظم الادلة وترتيب البراهين ، بل تنشأ عن ارتفاع حجاب الخس والكشف عن حقائق الامور بالحدس . وطبعا كانت الحقيقة مستورة عنا بحجاب كثيف كثت العواطف التي تتولد من هذا الادواك الغامض اشد وواضح .

ونعتقد ان بين العواطف العقلية الشديدة والعواطف الدينية صلة قوية لانه بعض العلماء يتطلع الى الحقيقة كما يتطلع المؤمن الى خلقه . ففي العلم لغة لغة العبادة ، لان العالم ان درس او بحث عن الحقائق للوضعية فانما يبحث عن حقيقة يكملها بلغة الايمان . فيطلب فيها المراء والقوة والنشاط ويريد ان يجد فيها عذاب العشق وعذوبته ويتقرب منها خاشعاً ومنكسر النفس صاغراً . ويخيل اليه انه يجب عليه ان يضحي بنفسه كما ضحى الشهداء بنفوسهم ، طامساً لن العالم بطل من ابطال التاريخ او ولي من لولياه الله .

ولكن ما هي الحقيقة العلمية ؟ هي مجموع ما يستنبطه العالم من القوانين العلمية بالملاحظة والتجريب . فيكشف عن ناموس سقوط الاجسام وعن قوانين امتزاجها بعضها ببعض . تلك هي الحقيقة الوضعية اذ غاية عذوبة توجد في ناموس سقوط الاجسام لا بل اية جاذبية في قانون ضغط الغاز . فالحقيقة التي يهيم بها العالم ليست تذبذب بالذات بل بعذوبة زائدة على الذات وقد يكون الحب المجيد والطمع والشهوة تأثير في طلب الحقيقة الا ان الحقيقة مستقلة عن الاشخاص والعالم الذي يطلب الحقيقة كل ايام حياته انما يهيم بمثل اعلى انساني لا حد ولا غاية له .

٢ - المحس البديعي . - لا نريد الان ان نبحث في المحس البديعي على وجه الاسهاب لاننا سنعود الى هذا البحث في فلسفة الجمال . ونقتصر الان على القول ان هذا المحس البديعي يحتوي على عامل عقلي وعامل انفعالي . لان النوق انما يتحققه الانسان في نفسه بالتمثل والتجربة ، الا انه موجود ايضاً في القطرة الاصلية والطفل يميز الالوان بعضها عن بعض ويتأثر بالنقرات والانغام . ولا يزال هذا المحس ينمو فيه حتى يبلغ سن الرشد ، فالادراك والذاكرة والحكم والخيال واللغة كلها تؤثر في تطور المحس البديعي . ولذلك اختلف هذا المحس بحسب الاشخاص فمنهم من يميل الى التصوير ومنهم من يميل الى الموسيقى . ويندر ان نجد رجلاً لا يتأثر بلغة الفنون الجميلة ، لانها لغة العواطف .

فكما يصوغ الشاعر المعاني التي توحى اليه بها عواطفه ، كذلك يسكب الموسيقار لفلسفه الخالدة وعواطفه للتلحين في صبور من الالوان السحرية . وليس للمثل الاعلى الذي يصفوه له الذوق موجوداً في السماء بل هو مقيم على الارض في صدور الناس .

والعواطف البديعية كثيرة ، فمنها محبة الجمال ومحبة العذوبة والسمو وتذوق المواضع المضحكة وغير ذلك من المزايا التي تبعث الانسان على تحقيق الجمال .

٣ - العواطف الخلقية - العاطفة الخلقية هي الشعور بالفرائض الخلقية التي يقربها العقل أروهي الشعور بما يجب أن يكون .
لسنا نريد الان ان نسهب البحث في ذلك لاننا سنعود في كتاب الاخلاق إلى البحث في تحليل الوجدان وذكر العواطف التي يحتوي عليها ونقول الان : إن هذه العاطفة الخلقية موجودة في جيلة الانسان وهي التي تصل بينه وبين المثل الأعلى الاخلاقي . فالانسان يتصور مثلاً أعلى للخير ثم يميل إليه . وسواء أكان الخير في اللذة أم في الفضيلة فان الانسان لا يرغب فيه إلا لذاته ، لأنه إذا رغب فيه شيء آخر أصبح هذا الآخر غاية أسمى من الأول .

قال سينيوزا في كتاب الاخلاق : « نحن لا نرغب في الشيء لانه حسن بل نستحسنه لاننا نرغب فيه » ، كاني به يريد ان يكون الخير شخصياً لا وجود له في حقائق الاشياء . على انه قد يفهم من ذلك ان القانون الاخلاقي يختلف بالنسبة الى كل شخص . ونحن نعتقد ان الخير ليس في الاشياء نفسها ، ولا هو بصورة مطلقة عرضة لتغير الاشخاص . بل هو نسبة بين الاشياء والانسان ، اي ان للقواعد الاخلاقية اسساً نفسية ووصلة بالاشياء الخارجية .

وللحس الاخلاقي صلة ايضاً بالحس الاجتماعي الذي ذكرناه سابقاً حتى انه لا يمكن في الجماعات الابتدائية تمييز احدهما عن الاخر .
واول شكل للعاطفة الاخلاقية هو الشعور بالمنوع والمكروه . فقد كانت الاشياء في الجماعات الابتدائية منقسمة الى ممنوع ومرغوب فيه . فتولد من وجود هذه الموانع شعور الانسان بشخصيته وارادته الا ان هذا المنع كان في الجماعات الابتدائية خارجياً ، فادى ارتقاء الحياة الاجتماعية الى استبدال المانع الخارجى برادع نفسى داخلي ، وصارت النفوس ترجع عن غيها لآخوفاً من عقاب ولا طمعاً في ثواب بل لان لها منها زاجراً .

وبديهى ان استبدال الرادع الخارجى بواجر داخلى مثل اعلى للاخلاق لان العواطف الخلقية في الواقع غير مستقلة عن تاثير البيئة الاجتماعية . بل تتبدل بتبدل الجماعات ولكل جماعة مثل اعلى تخضع له في عاداتها واخلاقها وقوانينها .

وهذا لا يمنع وجود حس خاقي خاص بطبيعة الانسان يسمو بها الى الخير ، فالطفل بفطرته ميل الى العدالة واحترام العقود لانه يقيد نفسه ، في العابه ، بقواعد يحترمها واسس يمشى عليها . ولا يصبح الميل الى العدالة واضحاً الا بتاثير التربية العائلية والمدرسية .

٤ - الحس الدينى . - للعاطفة الدينية صور مختلفة فالخوف الذي يشعر به الانسان الابتدائي في الاحراج المظلمة ، والخشوع الذي يحسه امام الجبال العالية ، والانهاية التي يلمسها في البحر والصحراء ، والروعة التي يجدها في صمت الطبيعة بعد العاصفة ، كل ذلك صور مختلفة من العاطفة الدينية لا تختلف ، في ماهيتها ، عن خشوع الايمان وروعة العبادة .
وليس الحس الدينى مقوماً من الخشية فقط بل ظه عطف ومحبة وثقة بالمعبود فالؤمن يخشى الله ويحبه ويثق به . حتى لقد قال هنري برغسون ان معنى الايمان الثقة لا الخشية وان العاطفة الدينية ليست في الاصل خوفاً بل هي امان من الخوف (١) وتسمى هذه العواطف بالعامل الانفعالي .
وفي الحس الدينى عامل عقلي ايضاً لان الايمان كثيراً ما يكون مصحوباً بعقائد وتصورات وآمال واحلام .

والعامل الثالث الذي يرجع اليه أصل الحس الدينى عامل فاعل لان الانسان يترجم عن عاطفته الدينية بالعبادات والمراسم والطقوس .
ولذلك قال (ويليم جيمس) ان في الديانة عاملين ١ - العامل الاجتماعى وهو مجموع العبادات والمراسم والنظم الكنائسية ٢ - العامل الشخصى

(١) هنري برغسون ، نبوطا الاخلاق والدين (Les deux sources de la morale et de la religion) ص - ١١٠

وهو المقامه الوجدانية وما يصحبها من التصورات والعواطف .
 المداخل إلى المعبد يمتحن ضميره ثم يصلي ويعترى أمام الله بما
 في نفسه من الأوهام واللتايب ، فيترامى له أنه مائل بين يدي خلقه
 وقد جاء ليخفف حزنه ويسكن شكواه . وما أكثر العواطف الشعرية
 التي تولد في هذا الموقف . لأن الإله القادر على كل شيء هو في الوقت
 نفسه إله الحب وإله الحكمة . فيه تتعد الحقيقة بالجمال والخير . وكما أن
 إله حقيقة وجمال وخير فكذا يوجد في الجمال خير وحقيقة وفي الحقيقة
 جمال وخير . فالحياة الدينية إذن غنية بكل شيء ؛ لأنها ينبوع العواطف
 العذبة والإحلام اللذينة ، فتجعلنا نشعر بأننا بالقرب من هذا العالم المحسوس
 الفاني عالماً ثانياً لا يلمس باليد ولا يسمع بالاذن بل يدرك بالخيال ، نلجأ
 إليه في أيام الشقاء والحزن ، ونرى فيه كل شيء جميلاً نبيلاً .

ليست هذه العواطف الدينية وهماً من الأوهام ، بل هي حقيقة ؛ لأنها بالنسبة
 إلى المؤمن ، شعور بالطلق والانهاية . وقد توفرت فيها الحياة الاجتماعية كما توافرها ،
 حتى لقد شاهد علم الاجتماع أن حياة الإنسان الابتدائي حياة دينية صحيحة . وكذلك
 قال أحدهم إن الإنسان حيوان متدين أي أن العاطفة الدينية بالمعنى
 الواسع الذي ذكرناه طبيعية .

وقد أثرت هذه العاطفة تأثيراً عظيماً في تنظيم الجماعات وردع العامة
 عن الشر وقتل الاتانية وخلق العاطفة الاخلاقية .
 وإن ظن بعضهم أن البشرية مستغنى يوماً عن الدين فلن العاطفة
 الدينية قد لا يصعب استئصالها من النفس بل تبدل صورتها بحسب الوعظ وهي طبيعية
 كالعاطفة اليدوية والعاطفة الخلقية

وقد كانت العاطفة الدينية عند الأقوام الابتدائية محصورة ضمن نطاق القليلة
 فكان الإله المعبود للمجموعة فقط وكان لكل قبيلة إله يختلف عن إله القبائل الأخرى .
 إلا أن ارتفاع الفكر البشري جعل الإنسان يفكر في الواحد منزه عن الله صارت
 العاطفة الدينية جامعة بين الأجناس بعد أن كانت في الحياة الابتدائية جماعة على التفرقة .

٦ - كبت المبول

ومن الحوادث النفسية التي ذكرها علماء النفس في بحث المبول حادثة الكبت . وقد وصفها العالم النمساوي (سيغموند فرويد) وبين أثرها في الحياة اللاشعورية . وهو صاحب نظرية التحليل النفسي (Psychoanalyse) التي يمكن تسميتها أيضاً بطريقة سبر الشعور .

وقد رأيت في بحث اللاشعور ان وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاهواء الوليدة والاحلام المكبوتة . والمبول ليست ظاهرة بالذات بل قد يعرض لها ان تظهر ، وقد تكون وراء الشعور فتمنعها الحياة الاجتماعية والاخلاق والتربية والادب من الظهور . مثال ذلك الغرائز الجنسية فالادب والحشمة واللياقة تزجرها وتمنعنا من اظهارها ، فيتولد من هذا الزجر وهذا التضييق على الطبيعة حياة ثانية مشتقة . وكأن التربية رقية على نزعات الانسان وميوله الخفية فتعدها وتمنعها من الظهور . فالكبت هو اخفاء الانسان ما لا يليق من نزاعه وميوله وقذفه بها ، عن غير ارادة واضحة ، في اللاشعور (١)

وللكبت نتائج نفسانية وجسمانية معاً تقتصر الان على ذكر النفسانية منها :

١ - الكبت يولد في النفس قلقاً وقلقاً ، لان زجر المبول لا بد ان يخلق حالة نفسية منافية وقد رأيت ان اللذة تتولد من موافقة الفعل للمبول والالم يتولد من مخالفة الفعل لها ، ولذلك كان الكبت باعثاً على الغيظ والغم واليأس .

٢ - ومن نتائج الكبت تولد مركبات نفسية (Complexes) في اللاشعور يدل عليها فوت بعض الافعال وتقصيرنا عنها . فالمبول المكبوت لا يزول من النفس بل تبقى وراء حجاب الشعور ، فيتكون

(١) معنى الكبت في الفرنسية Reboulement وفي الالمانية Verdrangung

منها جمل نفسية مؤلفة من عناصر عقلية وعناصر انفعالية وعناصر فاعلة .
 ٣ - ومن الافعال الدالة على الميول المكبوتة غلط اللسان وغلط
 الكتابة ونسيان بعض الالفاظ واضاعة بعض الاشياء .

(ا) - غلط اللسان . - من الامثلة التي ذكرها (فرويد) قول رئيس
 البرلمان النمساوي عند افتتاح الجلسة ان الجلسة قد انتهت بدلا من قوله
 افتتحت . فدل بذلك على رغبته في التخلص من جلسة لا فائدة منها .
 وقول احد الاساتذة عند افتتاح محاضراته : « لست مستعداً لتقدير مزايا
 ساني » بدلا من قوله « لست اهلا لتقدير مزايا ساني » ، فدل بذلك على
 عدم محبته له .

(ب) - النسيان . - ونسيان بعض الاشياء دليل على عدم
 الرغبة فيها . مثال ذلك ان فتاة نسيت ليلة عرسها ان تجرب ثوبها عند
 الخياطة ، فدل ذلك على عدم رغبتها في ذلك الزواج فما لبثت ان طلقت
 زوجها بعد قليل . ونسيان الكتاب على المنضدة ، قبل ارساله ، دليل على
 عدم الاهتمام بالشخص الذي يريد ارساله اليه . وقد قيل ان ضياع يوانات
 الدفع اسهل من ضياع سندات القبض . كل ذلك يدل على ان نزعاتنا
 الخفية تعين افعالنا وتقيدنا من غير ان يكون لنا ارادة فيها .

(ج) - الاحلام . - والاحلام هي تحقيق في النوم لما يحجبه
 عنا الحس ونرغب فيه ونشتهيه في اليقظة . ولذلك كانت احلامنا بالجملة
 دالة على ميولنا .

(د) - ومن هذه الامثلة ايضا بعض الامراض العصبية والنفسية
 فقد زعم (فرويد) ان اسبابها ترجع الى كبت بعض الميول .
 وهالك حادثتان اساسيتان في نظرية التحليل النفسي هما حادثتا التحويل
 والتصعيد (ص - ٢٠٤) وذلك . ان الانسان يستبدل الميول المكبوتة
 بميول مباحنة لها في الظاهر ومطابقة لها في الباطن . ويسمى هذا الفعل
 النفسي بتحويل الميول فيتحول الطمع الى قناعة والطموح الى احسان

وكرم - وقد يغير الانسان هدف ميوله فيرفمها من طور ادنى الى طور اعلى ويسمى هذا الفعل بالتصعيد، فتبدل الغريزة الجنسية الى نزعة اسمى منها فالحب بصورة عامة ومحبة الجمال والشعر والموسيقى .

والغريزة الجنسية او غريزة الحياة التي يسميها (فرويد) ليبدو (Libido) هي اصل الفرائز واكثرها خطورة . لانها توجد عند الطفل وتخمر صورته النفسية فتجعله يحب امه ويكره اباه . فالعواطف والفنون الجميلة والاداب والشرائع كلها مشتقة من هذه الغريزة الاصلية . تلك هي نظرية الغريزة الجنسية التي وضعها (فرويد) فعمت الاداب والاخلاق . ولا شك في ان (فرويد) واصحابه قد غالوا فيما ذكروه وشرحوه من الامثلة . ولعل خطاهم ناشئ عن عدم تقديرهم بمعنى الغريزة الجنسية فغيروا معناها وجعلوها شاملة لكل شئ .

على ان نظرية التحليل النفسي لا تخلو من بعض الافكار الصائبة والنظر النافذ، لانها اظهرت لنا اثر الغريزة الجنسية في حياتنا فحملتنا نستنبط من هذا العمل بعض قواعد التربية والطب .

سم ان مسألة الكبت لا تخلو من المبالغة ايضاً الا ان قيمتها لا تقل عن قيمة العوامل النفسية الاخرى . فمن ذلك انها تبعث على تخمر الميول والنزعات وراء حجاب الشعور، وتبعث على تكون الشخصية فتصبح اعمالنا الظاهرة ناشئة عن نزعاتنا الباطنة . ولا بد لكل نزعة من نزعاتنا من ان تبذل لتوافق حياتنا النفسية وتنظم في سلك نزعاتنا الاخرى فيسمى هذا التبدل بالتنظيم النفسي . وقد تنقلب النزعات المادية تحت تأثير الحياة النفسية والحياة الاجتماعية الى نزعات روحانية واجتماعية . فالحب مثلاً ليس الا صورة روحانية مشتقة من بخار الغريزة الجنسية ولكن صورته تختلف بحسب الاوساط الاجتماعية والتنشئة النفسية .

١ - المصادر

1. *Condillac*, Traité des sensations.
2. *Dumas*, Traité , I , 428-459, II, 227-330.
3. *Durkheim*, Division du travail social 173-176.
4. *Féré*, Sensation et mouvement. Paris Alcan, 1887.
5. *Höfding*, Psychologie 2e éd. 302-304 408-411.
6. *James W.* Principles of Psychology. London Macmillan 1892.
7. *Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Art. affection.
8. *La Rochefoucauld*. Les maximes.
9. *Paulhan*. Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Paris, Alcan, 1887.
- Les transformations sociales des sentiments.
10. *Piéron*. Psychologie sentimentale (Coll. A. Colin) 2e p. Ch. III-IV:
11. *Rabaud*. L'instinct maternel chez les mammifères, in, Journal de psychologie, 15 Juin 1921.
12. *Revaux d'Allonnes*. Les inclinations. Paris, Alcan 1908
13. *Ribot*. Psychologie des sentiments. Paris, Alcan 1896.
14. *Spencer*, Principes de psychologie, trad. Ribot - Espinas Paris Alcan 1898 — De l'éducation ch. IV.
15. *Tarde*. Les lois de l'imitation.
16. *Warren*. Précis.

مصادر الحس الاجتماعي والحس الاخلاقي والحس الديني

1. *Belot*, Etudes de morale positive. Paris, Alcan, 1907 - 2e éd. 2 vol. 1921 — Une nouvelle théorie de la religion. Rev. Phil. Avril 1913.
2. *Boutroux*, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Flammarion, 1908.
3. *Delacroix*. La religion et la foi. Paris, Alcan, 1922.

4. **Durkheim**. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1912.

5. **Guyau**. L'irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887 - Esquisse d'une morale, sans obligation ni sanction. Paris, Alcan, 1885.

6. **Höfding**. Philosophie de la religion, trad. franc. par J. Shlegel, Paris, Alcan, 1908.

7. **James**. L'expérience religieuse.

8. **Mill (St.)** Essais sur la religion, Paris, Alcan, 1884.

مصادر الحق (التبديعي) في اللغة -

(مصدر) في اللغة (مصدر) في اللغة

1. **Guyau**. L'art au point de vue sociologique. Paris. Alcan, 1889,

2. **Hegel**. Esthétique. Trad. Bénard 2. éd. Paris. Germer Baillière 1875.

3. **Kant**. Critique du jugement

4. **Lalo**. Introduction à l'esthétique. Paris. Colin 1912- Les sentiments esthétiques. Paris. Alcan 1910

5. **Mandelstam**. La religion de la musique. Paris Fischbacher 1909

6. **Séailles**. Essai sur le génie dans l'art. Paris. Alcan. 1897

7. **Spencer**. Essais de morale, de Science et d'esthétique Paris. Alcan. 1889-91

1. **Luquet**. Les dessins d'un enfant. Paris Alcan 1913

2. **Bourgues et Dénéréaz**. La musique et la vie intérieure. Paris Alcan 1922.

3. **Lalo**. La beauté et l'instinct sexuel. Paris Flammarion 1922.

٥ - رسالة

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ تجربة شفرود في وهي أن يوطن باصبع المصنوع في حلقه

جسم ويطلب منه ان لا يحرك يده ثم يقال له ان الواقص يتحرك من

البين الى اليسار او انه سيدور" على نفسه . فيتحرك الرقاص رغم ان الشخص لم يحركه بارادته .

٢ - لاحظ ما يحدث في نفسك عندما تسرع الى اغائة احد الناس او عندما تقف فجأة او عندما تقذف بحجر في الهواء .

٣ - حلل ما يحدث في نفسك عندما تنهض لتفتح النافذه او لتفتش عن شيء في احدى غرف البيت فتنسى الشيء الذي نهضت من اجله .

٤ - ناقش نظرية الانانية وبين ما هي فطرة الطفل الاصلية .

٥ - ناقش نظرية (لاروشفو كولد) .

٦ - صف الجماعات الحيوانية (اسيناس ، بوفيه) .

٣ - الانشاء الفلسفي

١- قال اريسطو : د لا يرغب الانسان في شيء الا اذا كان يعرفه من قبل ،

وقال لاروشفو كولد : د اذا كنا نعرف ما نريد معرفة تامة فلا نرغب فيه رغبة شديدة ، . ناقش كلا من هذين الرأيين .

٢ - ناقش الآراء الآتية وقايس بينها : ١ - الانسان ذئب على اخيه الانسان ب - الانسان صديق الانسان ج - الانسان اخو الانسان احب ام كره .

٣ - العطف وتحليله النفسي (بكالوريا . باريز ١٩٢٤)

٤ - تحليل الرافة (بكالوريا . مونبلية ١٩٢٤ - ١٩٢٩)

٥ - قايس بين العطف والرافة

٦ - النزعات ووظيفتها في الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة . ما هي الشروط

الفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تؤثر في نموها

(بكالوريا رن - ١٩٢٧)

- ٧ - هل الانانية هي اساس الطبيعة البشرية (بكالوريا بوردو - ١٩٢٨)
 ٨ - يضع علماء النفس اليوم الحياة الانفعالية فوق الحياة العاقلة . فما
 هي الاسس التجريبية التي يستندون اليها في ذلك (بكالوريا . ر ه ن -

١٩٢٨

- ٩ - كيف تتكون الميل الاجتماعية وما هو عملها في الحياة النفسية
 (بكالوريا . ليل - ١٩٢٥)

١٠ - ما هي علاقة الميل بالذات والآلام

الفصل الرابع

الهوى

١ - معنى كلمة هوى - هوى هو الميل الشديد الى ما يحب وتشتهي . وهو لا يختلف

عن الميل الا بالشدّة والصولة والمنع والغيرة والسلطان . فالعشق هوى لانه ميل شديد يستولي على النفس فيمنعها من الاهتمام بغير المعشوق . وهو مصبوغ بالغيرة وله سلطان على العقل . وكذلك الميل الى الخمر او الى الميسر فانه لا يصبح هوى إلا اذا اشتد واستولى على النفس وصار شغلا شاغلا .

إلا ان القدماء كانوا يقولون ان هذه الكلمة تدل على ميل النفس الشديد الى ما تستلذه الشهوات فقط (١)، من غير ان يفرقوا بين الهوى العالي والهوى الخسيس، ومن غير ان يفصلوا الهوى عن الميل . ولذلك كانوا في الغالب يذمون الهوى زاعمين انه مخالف للاخلاق، الا اننا سندل بكلمة هوى على معنى اعم من ذلك وندل بهوى الخسيس الدني على ميل النفس الى ما تستلذه الشهوات فقط . فالبخل هوى خسيس وحب العلم هوى سام، الا ان حب العلم والجمال كالبخل وحب الخمر والميسر كلها اهواء .

وقد كان (ديكارت) و (سينوزا) و (مالبرانش) وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر يدلون بهذه الكلمة على كل هيجان وعاطفة . فالاهواء الستة الاساسية عند (ديكارت) هي : الإعجاب والحب والبغضاء

(١) كليات ابي البقاء . ص - ٣٨٣

والرغبة والسرور والحزن . غير ان تعميم معنى الهوى ، الى هذه الدرجة ، لا يخلو من الخطأ . لانه يشتمل على حوادث انفعالية مختلفة ولذلك اصبحنا لانستعمل اليوم هذه الكلمة الا للدلالة على الميل الشديدة فقط . فنقول الهوى ميل شديد يسخر النفس ويقهر الارادة ويرغمها على اتباع جهة معينة .

٢ - الفرق بين الهوى والهيجان والميل

ان الخلاف في معرفة حقيقة الهوى ادى الى اعتباره تارة من طبيعة الهيجان واخرى من طبيعة الميل .

١ - الهوى والهيجان - ثابت (جوفروا) و (غارنيه) يقولان ان طلبة هوى لا تدل الا على الهيجانات الشديدة فقط . ولم يفرق (ريبو) بين الهوى والهيجان الا من حيث المدة . قال :
« إذا بحثنا عن خاصة الهوى وعن علامته الفارقة بين سائر الاحوال الانفعالية لزمنا لذلك تفريق الهوى عن الهيجان من جهة وعن الجنون من جهة اخرى . لان الهوى موجود بين الاثنين في منتصف الطريق .

« من الصعب ان نفرق بين الهيجان والهوى بوضوح وضبط . فهل يختلفان بالطبيعة ؟ كلا . لان الهيجان هو المنبع الذي ينبجس منه الهوى ام هل يختلفان بالدرجة ؟ ان هذا الفارق غير ثابت . فكما يوجد هيجانات هادئة واهواء شديدة ، كذلك يوجد هيجانات قوية واهواء ساكنة . لم يبق اذن بين الهوى والهيجان الا فرق ثالث : الفرق بالمدة . ويقال بصورة عامة ان الهوى حالة دائمة . الهيجان حاد سريع والهوى مزمن فالشدة والمدة هما الصفتان اللتان تنسبان اليه عادة .

« ليثبت الهيجان بدلا من ان يزول وليتكرر بدون انقطاع ، وليبق هو هو مع قليل من التبدل اللازم للانتقال من الحالة الحادة الى الحالة المزمنة

— فان الحالة التي تتولد منه على هذه الصورة هي الهوى — اذن فالهوى هو هيجان دائم . ، (١)

انتقد العلماء هذه النظرية وقالوا انها راهية : لانها تعرف الهوى بتأثيره لا بتأثيره ، (٢) ولو دققنا في درس حقيقة الهوى لظهر لنا انه يختلف عن الهيجان كل الاختلاف . نعم انهما ينبجسان من يناليم الميول والغرائز ولكن تبصر نهمين من جبل واحد لا يدل على وحدتهما

٢ — الهوى والميل — ولذلك كلّف الهوى الى الجبل القرب وعليه ادل . وقد قال (كانت) في كتاب الانثربولوجيا (٢) ان الهيجان والهوى ضدان لا يجتمعان وان الفرق بينهما ليس بالهدنة والمدة فقط بل بالماهية . ومن قوله : وحيط يوجد كثير من الهيجان لا يوجد في الفالسي الا قليل من الهوى . فلامم التي يطلب عليها الاضطراب والهيجان قل انه تشعر بالاهواء الحقيقة للثقة وكثيراً ما تكون الامزجة الهادئة اكثر تعرضاً للاهواء الحقيقة من الامزجة المضطربة . وتلكا كان النهر عميقاً كانه جريفة جليفاً .

قال (كانت) : مثل الهيجان كمثل سيل طفي فهدم سدّه ، ومثل الهوى كمثل الماء الذي يحفر مجراه فيتمتع فيه قليلاً قليلاً . الهيجان يشبه قنجر السكر ، والهوى يشبه مرضاً قاتلاً عن قضاء البنية او احتصاص النعم ، ، (٤)

وقال (هوملس) : الهيجان قوة صاعدة عن المركز ، والهوى لقوة متجهة اليه ، الاولى تبعث على قبذير الحركات وتشتيتها والثانية تبعث

(١) ريتو بسيكولوجيا المواقف ، ص ٢٠ - ٢١

(٢) بودن ، دروس علم النفس ص - ٤٩٦

(٣) الانثربولوجيا ، Aphrologie ، هو علم الانسان او تاريخ الاصلين الطبيعي والكلمة مشتقة من اليونانية من (آندروبوس) Anthrōpos ومعناها الانسان ومن لوغوس (Logos) ومعناها البحث .

(٤) كانت ، الانثربولوجيا ص - ٧٣

على تجمعها . فالهيجان يشبه فقدان الارادة اما الهوى فيشبه الارادة
نفساً . (١)

ينتج من ذلك ان الفرق بين الهيجان والهوى عظيم حتى ان الطفل
في الظاهر كثير التهييج قليل الهوى . وسرعة التهييج تدل على تفرق الحساسية
وتبعثرها فلا تضطرب لاقل شيء الا لعدم وجود مركز تجمع حياتنا
حوله . ولا تهييج بسهولة الا لفقدان التنظيم والوحدة من نزعاتنا النفسية
بولذلك اكان الهوى باعثاً على تجمع النزعات حول مركز واحد فهو
ما قال د ريبو ، ، في الحياة الانفعالية ، كالفكرة الثابتة في الحياة العقلية
ولذا استولى على النفس سخر ميولها كلها ووجهها الى هدف واحد
ولذلك كان الهوى الى الميل اقرب منه الى الهيجان . والفرق بين وبين
الميل ليس في اللاهية بل في الدرجة . وقد عرفناه بقولنا هو ميل النفس
الشديد الى ما تحب وتشتهي .

تكون الميول في حالة الاحتكاك متسقة متوازنة الا تسقط لاحدها على
الاخر ، فاذا وقع المرء في الهوى تهدم فظلم الميول الطبيعية ، وانحلت عزمه
ثم تهدم ميل واحد وسيطر على الميول الاخرى ، وقد يظهرها من سادجة
الشعور فينفرد وحده بالعمل ويكون نطق الانسان به مانعاً بين التفكير
في غيره وكهد احسن من وصفه بقوله الله . معبود .

٣ - وصف الهوى وتوجيهه

عرفنا الهوى بقولنا هو ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي ،
ويمكننا ان نقول ايضاً انه ميل مانع لغيره من الاشتراك معه او هو نزعة
اغريزية يشتها التكرار وتقوئها العادة وتكيفها التربية .

فما هي صفات الهوى العامة ؟

١ — الهوى قوة حيوية . — لانه يجمع بين قوة العادة وشدة الغريزة قال بعض العلماء : ان الهوى مكتسب والميل فطري ومعنى ذلك ان الهوى يشبه العادة لانه يهدم ويزول بالارادة ، الا ان هذا القول لا ينطبق على الحقيقة تماماً لان الهوى يحتوي على عناصر كسبية وعناصر فطرية ؛ فلا يمكنك ان تهدم منه الا ما ثبت بالتكرار واكتسب بالعادة . اما العناصر الفطرية فيصعب التخلص منها ولذلك كان الشفاء منها صعباً جداً فالوقوع في الهوى سهل والشفاء منه صعب والتدابير المانعة انجح في ذلك من التدابير الرادعة .

٢ — صفته الادبية . — بعض الاهواء يتفجر فجأة ويكون نزوله كالصاعقة ، وبعضها يتولد ببطور بطيء ، (١) ونحمد طويل . فالاول يشبه الغريزة والثاني يشبه العادة وقد بعثت هذه الصفة فلاسفة الاخلاق على ذم الهوى تارة وعلى مدحه اخرى . فقال بعضهم ان الهوى قسرى لانه وليد الغريزة ، وقال آخرون انه اختياري وان للارادة اثرأ فيه . وقال فريق انه يفقر النفس فيمتنعها من الاهتمام بما ليس له علاقة بما تحب ، وقال غيرهم ايضاً انه يزيد ثروة النفس فيغنيها بالعناصر المعنوية الجديدة التي يضمها اليها . ولقد قال الروائيون ان اتباع الهوى شر لانه حجر عثرة في سبيل كالتا الادبي - لحبك الشيء يعمي ويصم - اما الابداعيون من كتاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فقد زعموا ان الهوى خير وانه لا يمكن ان يحدث في الوجود امر عظيم الا عن طريق الهوى ولذلك كان من الواجب تنظيم الهيئة الاجتماعية على اساس يترك فيها لكل شخص حرية التمتع باهوائه .

٣ — الوحدة . — وهي اكثر صفات الهوى خطورة لانها توجه المبول الى غاية معينة ، فالعاشق لا يرى مثلاً غير معشوقه ولا ينظر الى

(١) هذا الوصف مقتبس من ستندال (Stendhal) وسمناه باللغة الفرنسية Lente (Crystallisation)

الاشياء الا من جهة حبه . وسواء اكان الهوى عالياً سامياً ام كان خسيساً دنيئاً فانه ياخذ بمجامع القلب ويكسب الشيء الذي هو بناء قيمة جديدة في اعيننا وتصبح قيم الاشياء تابعة لعلاقتها به ولذلك قال نيتشه (Nietzsche) ان "الهوى يرتب الاشياء ترتيباً جديداً ، فيغير رأينا في الحياة ويبدل شعورنا ويصنع حياتنا النفسية بلون الهوى الجديد وقد يغدو المهم تافهاً ويخيل اليها ان الحياة قد بدلت غير عناصرها . فكان الاحساسات والافكار مبتلة بندى الهوى ، وكان ذكريات الماضي وآمال الحاضر واحلام المستقبل منسوجة بخيوطه او كانه كما قال هنري برغسون ، طفولة جديدة ، (١)

والخلاصة ان الهوى حادثة جمع وتالیف تتحد فيها عناصر النفس المتفرقة فتتبع غاية جديدة .

٤ - كيف ينشأ الهوى ، اسبابه

رأيت ان الهوى يتفجر من بنايع الميول والغائب . فتبدل الرغبة الى هوى اما ان يكون فجأة واما ان يكون بالتدريج والروايات طالحة بالامثلة الدالة على الهوى الفجائي . الا ان تولد الهوى فجأة قل ان يحدث في الواقع لان العشق الواقعي ليس كعشق (فيدر) و (رمبو) و (ورتز) والحياة الواقعية لا تشبه في الغالب ما يجري على مسرح التمثيل من الفواجع . فالهوى لا يتفجر الا بعد تخمر الميول الدفينة وراء حجاب الشعور .

ولكن ما هي اسباب الهوى ؟

تنقسم هذه الاسباب الى قسمين خارجي وداخلي .

١ - الاسباب الخارجية . - وهي عبارة عن تأثير الاقليم والغذاء والضحة والترية والبيئة الاجتماعية .

(١) هنري برغسون ، تجربة في مسلك العلوم ، ص ٦

انه الاقاليم الباردة لا تولد اهواء الاقاليم الحارة وكثرة الطعام تجعل النفوس مستعدة للوقوع في الشهوات كما ان شرب الخمر يقرب لسياب الهوى البعيدة . ولكن اكثر الاسباب الخارجية تأثيراً في النفس التربية والبيئة الاجتماعية . فكما تبعث التربية بلذية كانت لو خلقية او عقلية ، على تولد بعض الاهواء دون غيرها ؛ كذلك تؤثر الاسرة والمدرسة في خلق بعض الاهواء او في لزمانها .

٢ - الاسباب الداخلية - وهي عديدة تشتمل على كثير من العناصر الجسدية والعناصر النفسية .

ان للاستعداد الشخصي والمزاج والوراثة اثرأ في تولد الهوى . ولكن حمل الوراثة خفيف لقا نسب الى تأثير التربية والبيئة الاجتماعية . نعم ؛ قد يورث مدمن الخمر اولاده استعداداً لشرب الخمر ولكن هذا الاستعداد البعيد قد يزول بتأثير التربية القريب . حتى لقد يكون ذلك التأثير على عكس المنتظر فيذكر^{الشيخ} البتجيل^{ابن} اموال ابيه ويعصي ابن المرف بخيلا .

وما يؤثر في تولد الهوى شدة الحس والتأثر بوقايعة الليجان بقوة الخيال حتى لقد قال (مالك بن نويرة) ان الهوى يحول النفس الى سطلق بلانه كما خلق الله مبعود . لم يكن روميو الا شاعراً بسيطاً شبيهاً بغيره من الغبان ولكن جوليت حينما احبته انتحنت انه واحد الشبلان فخصته على الناس اجمعين وعبدته كما يعبد الانسان خلقه . والفرق لا مهم بشخص حقيقي بل بشخص مخالي فيعجز عن نفسه حلة سحرية يلقيها على المشوق ويخيل اليه انه يكشف بها عن اسرار اللانهاية وحقيقة الوجود .

وما يبعث على الوقوع في الهوى ضعف الارادة ؛ لان الارادة بالقوة واقية فتمنع شيطان الهوى من التفرغ في النفس . وقد يكون العذاب في سبيل المشوق باعثاً على التعلق به . وكما فكر الانسان في هواء اورداد هياماً . والهوى لا سبيل فيه الا المجون . وقد تظاهر بالهوى قهوى فحذر من العواقب . لان الهوى عادة وفي فعل يخلق استعداداً . حتى لقد

تبحث العقبات التي نصادفها في طريقنا على أذيلنا تعلقنا بالشئ الذي
اولعنا به .

م - نتائج الهوى، وآثاره

يبدل الهوى ظاهرنا ويغير باطننا فيستولي على العقل والارادة والحس
ويشوش نظام الميلول الطبيعي ويدع ترتيباً جديداً لها ، وتبحث الان في
كل من هذه النتائج .

١ - الهوى يشوش نظام الميلول الطبيعي . - للميلول في الحالة
الطبيعية نظام خاص وترتيب متنسق يتناسبان مع الفاعلية والحس ويقنضيان
الاعتدال والتوازن . ولكن اذا وقع الانسان في حبال الهوى تشوش
عليه هذا النظام الطبيعي وفسد واتجهت قواه كلها الى غاية واحدة مطلقة .
فيزول بذلك تولد الميلول واتساقها الطبيعي وينفرد واحد منها بالزعامة
فيستخر جميع النزعات الاخرى .

وقد دعا هذا التشوش في نظام الميلول الطبيعي كثيرين من فلاسفة
الاخلاق الى ذم الهوى وقد رأيت كيف يعتقد الزوالقيون انه شر وهو
في الحق يقاب غايات الطبيعة . لان الطبيعة تجعل اللذة في الفعل اما
الهوى فيجعل الفعل عاصماً للذة . وهو يستعبد النفس والجسد معاً حتى
لقد سماء القدماء جنوناً لخروج صاحبه عن الاعتدال وقد يوهي به الهوى
اذا خاب امله فتظلم الدنيا في وجهه وتفقد قيمتها في عينه لان المتيم لا
يرى في الوجود الا هوانه .

٢ - الهوى يخلق نظماً جديداً . - وهذه النظام الذي يخلقه الهوى
عوضاً عن النظام القديم ، يدخلنا في حياة جديدة . حتى لقد يظن العشاق
انه لم يعرف الحياة قبل معشوقه فيتغير جسده وتبدل عواطفه ، لان
نار الهوى المتوقدة في الاحشاء تؤثر في الجسد وتذيب كثيراً من عناصره
ويتكون من ذلك السجة جديدة فنعرف المتيم من النظر الى وجهه وحركاته

ولكن تأثير الهوى في النفس اشد منه في الجسد لانه يبدل الحساسية والعقل والارادة .

(ا) تأثير الهوى في الحساسية . - الهوى يصوغ الحساسية صيغة جديدة فلا يتلذذ المتيم الا بهواه ولا يتالم الا منه فتصفو نفسه ويرق قلبه ويغدو ثملا من خمرة الحب ، فيطلب الحب لذاته ويجب ان يحب ويرغب في ان يكون كل ايام حياته عاشقا

(ب) تأثير الهوى في العقل . - اعلم ان الهوى يملك على الانسان عقله فلا يدرك ولا يتذكر ولا يتخيل ولا يفكر ولا يعتقد كغيره من الناس بل تحوم نفسه كلها حول نقطة واحدة . وحبك الشيء يقوي انتباهك اليه فلا تفكر الا فيه ولا تكشف الا عنه وما يعمي الهوى ويصم فكذلك يحجب ويظهر .

واحسن دليل على استعباد الهوى للعقل منطق العواطف ، اذا اصاب الشيء هوى من نفوسنا قبلناه بسهولة واذا اردنا البرهان عليه لم نكتف بالبرهان والاثبات بل طلبنا الاقتناع

وقد قال ريبو: يقوم منطق العواطف على المطابقة بين حكم قيمة ونتيجة محكوم بها قبل البحث عنها فيحكم الانسان مثلا ان هذا الشيء جيد ويستنتج من جودته وجوب الحصول عليه فلا يزال ياتيك بالبراهين والادلة حتى يثبت لك ان حصوله على هذا الشيء مشروع يقوده في ذلك كله قلبه وتهديه عواطفه .

ولذلك كان منطق العواطف مختلفاً جداً عن منطق العقل . فالفرق الاول بينهما ان المقدمات في منطق العقل تولد النتائج ولكنها في منطق العواطف تتولد منها ، كائن العقل آلة في يد الحساسية تلعب به كما تشاء .

ولنأت بمثال على ذلك . اذا مرض احد احبابنا وغبنا في شفائه . ثم اثبتنا ضرورة شفائه بسنه ومقاومته ومهارة الطبيب فنقول ان كثيراً من المرضى الذين

وقموا في هذا الداء لم يصابوا بسوء . كيف يموت هذا المريض وهو لا يزال في مستقبل العمر قوي البنية ، وقد عني به طبيب حاذق فلا شك في شفائه . هذا هو منطق العاطفة ، لما الطبيب فمطقه عقلي ، لأنه يفحص المريض واعراض الداء ، ويقايس بينه وبين غيره ، ويستنتج من هذه المقايسة نتيجة مجردة عن العاطفة .

ومن نتائج تأثير الهوى في العقل عدم التقيد بمبدأ التناقض . مثال ذلك ان كثير من المتعلمين يؤمنون بالاساطير . فمع انهم يتقيدون في كل شيء بالحكام العقل تجدهم في بعض المسائل يستسلمون للاوهام ، وتجذب بعضهم يخاف من الظلام ويعتقد في الوقت نفسه انه لا وجود للجن ، فكل هذه المتناقضات ناشئة عن الهوى . ويلتقط المواطف في القياس ، طرائق خاصة لا تختلف بالجملة عن طرائق المنطق الاعتيادي . الا اننا نذكر منها الان طريقتين اساسيتين وهما طريقتا الجمع والترتيب .

١ - طريقة الجمع ، وهي ان يأتي العقل بجملة من الافكار الموصلة الى النتيجة من غير ان يكون بينها رابطة منطقية . وقد ادرك (باسكال) حقيقة هذه الطريقة فسماها بنظام القلب . وهي ان يذكر المرء كل ماله علاقة بغايته من غير ان يكون لما ذكره صلة بسياق الكلام . مثال ذلك نداء بعض الباعة وخطابهم للجاهل في الاسواق فهم ينادون بالمارة ويحيون رغائبهم ويخيفونهم ويضحكونهم . ولو اصغيت لسكلامهم لما وجدت في ظاهره نظاماً ولكنك اذا حللته وجدته متعلقاً بغاية واحدة هي بيع البضاعة . وما يؤيد ذلك ايضاً طريقة الاقتناع عند احتدام الجدل ، فان المتكلم كثيراً ما يستعمل الالفاظ والبيانات في سبيل الاقتناع دون ان يكون بين الفاظه رابطة . انه يفكر في الغاية ويريد ان يوصل خصمه اليها بالرغم منه ، وطريقته هذه طريقة سلطة لا طريقة حريية . وهي موافقة لطبيعة الهيجان .

٢ - الطريقة الثانية هي طريقة الترتيب . وهي تقتضي ان ينظر المتكلم في مزاج المخاطب وطبعه فيستعمل في خطابه بيانات متتابعة بعضها اقوى من بعض ، وينقل السامع من حجة قوية الى حجة اقوى بالتدريج . مثال ذلك ما جاء في رواية (راسين)

من الحجج التي استعملها (ناريس) و (نروث) في مخاطبة الجمهور بعد ذهاب (بيروس) .

(ج) تأثير الهوى في الفاعلية . — للهوى تأثير في الفاعلية . من ذلك انه يدفع صاحبه الى القيام باعمال لا يقوى عليها وهو في حالته الطبيعية . ولكن هذه الفاعلية التي يجدها الهوى اقرب الى الغريزة منها الى الارادة ، لانها اندفاعية عفوية لا اثر للتأمل والتنظيم فيها . قال دوغاس : « ليس للارادة التي يقيها الهوى زاجر ولا قاعدة ، لانها لا تحتكم الى العقل ولا تتألك عن فعل ما يرغب فيه القلب فليس بينها وبين القدرة على كبح جماح النفس صلة » .

ولعلنا لانستطيع معرفة نتائج الهوى معرفة تامة الا اذا فرقنا بين انواع الهوى المختلفة .

٠٦ — انواع الهوى

نقسم الاهواء بوجه من القسمة الى ثلاثة انواع : الاهواء العالية والاهواء الخسيسة والاهواء المتوسطة . (١)

١ — الاهواء الخسيسة . — احسن مثال يدل على الاهواء الخسيسة هوى مدمن الخمر . لا يكون اثر الارادة في توليد هذا الهوى ايجابياً بل يكون سلبياً ، لانها تنقهر على طول الخط ولا تقاوم ميل النفس . يشعر شارب الخمر في اول الامر بلذة وقوة ونشاط ، ثم يغيب عن الوجود فينسى شجونه وآلامه ، ثم تولد العادة بعد ذلك بالتكرار والادمان . واذا تولدت ضارت شغلا شاغلا . ولذلك كان تولد هذا الهوى شبيها بتولد الامراض لانه ينشأ عن جرثوم يدخل النفس فيعيش فيها ويفرخ وينمو من غير ان يكون لنا علم بنتائج الخيفة .

ولكن ما هي نتائج هذه الاهواء ؟ ينشأ عن هذه الاهواء نتائج جسدية ونفسية معاً ، ولنتقصر الان على ذكر النفسية منها : الهوى يشوش النفس ويفسد نظام الحياة . يكون المرء في حالته الطبيعية ممتدلاً فيهم بزوجته واولاده ويفكر في مهنته . وقد يكون من احد الاحزاب فيهم بسياسة بلاده وعمرانها ويشارك الجمهور في آرائه واعماله . ولكنه اذا اصبح مدمناً خمر ضاقت دائرة عمله واضاع كل لذة في تعاطي مهنته وخسر كل ميل الى الاطلاع والبحث ولم يبق له الا رغبة واحدة ، هي شراء الخمر . ان هذا الهوى الخسيس شبيه بالفكرة الثابتة .

٢ - الاهواء العالية . - مثال ذلك هوى العالم وميله الشديد الى بعض المباحث . ان للارادة تأثيراً في منشأ هذا الهوى . لان العالم كان في اول امره كغيره من العامة جاهلاً . فسمى لا اكتساب المعرفة ، ولم يصبح ميله الى هذا النوع من البحث طبيعياً الا بعد ان بذل في سبيل الوصول اليه جهداً عظيماً . وهذا الجهد يقتضي ان يكون للارادة اثر في توليد الهوى العالي . ولا بد دون الشهد من ابر النحل . وكذلك هو الفنانون من مصورين وموسيقين فهم لا يتوصلون الى اكتساب ملكاتهم الا بعد عدد كبير من التمارين المملة . فها انت ترى ان الاهواء العقلية والفنية لا تنمو الا بجمونة الارادة ، وهي لا تطرد الميول الاخرى بل تجمعها كلها حول نقطة واحدة وتنميها . نعم انها تستولي على النفس ، ولكنها لا تهدم الميول بل توحد بينها فتجري الحياة النفسية جرياً طبيعياً وتحافظ النفس على الوانها المختلفة . ولا يتضخم من بين الميول كلها الا ميل واحد فيتسلط على غيره ويوحد بين الافكار والعواطف والاحساسات من غير ان يطردها وينفرد وحده بالعمل . انظر الى رجل مولع ببعض المسائل العلمية او السياسية او الاجتماعية . ان هواء يعلو به الى افق غير افقه الطبيعي فيغني نفسه ويولد فيها الخدق والدهاء والصبر ويكسبه صفات لا عهد له بها من قبل

٣ - الاهواء المتوسطة . - ان بين هذين النوعين من الاهواء نوعاً ثالثاً يسمى الهوى المتوسط . هذا النوع من الاهواء لا ينشأ عن الاحساس فقط كالاهاواء

الحماسة . ولا يقتضي اشتراك الارادة كالهوى العالي . بل بتولية من الاحساس ومن ملكة اخرى . متوسطة بين الاحساس والتأمل . وهي ملكة الخيال . . . من ذلك العشق . العاشق يبدل صورة المعشوق بخياله ويسبغ عليه من نفسه حلة مستحبة . . . الا ان هذا التبديل ليس علة الهوى بل هو نتيجة له . ولو بحثت عن العلة الحقيقية لوجدتها في العمل النفسي الخفي الذي خمر الميول وهياهاا للتعلم بهذا الشخص دون غيره فاذا كانت النفس متعددة للعشق وجدت في احساس بسيط او صغرة . بصرية . وانظمة بلوغ قصصها . فكأن الاحساس مادة . التقيت في مسائل متحرك فجمدته بسرعة . . ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته النوع الاول من الالهواء . . فهو قسري لان العاشق كثيراً ما يجهل حبه فتتخمر ميوله وواه حجاب الشغور ثم تنفجر كالصاعقة فهو قف عمل الاودة . . ثم ان العاشق يغار على معشوقه ولا يريد ان يشاركه فيه اخذ ولا يفكر في غيره . . كثيراً ما يكون العاشق انايافغير يدان يكون الحب حيا دلا . واذا لم يبادله معشوقه بالحب طالب بحقوقه .

ثم ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته الالهواء العالية . . لانه كثيراً ما يولد الغم والافدام وحسب التضحية والاخلاص . . ولذلك قيل انه ينفي للنفس ويريد قواها الادية .

٠٧ — معالجة الالهواء

من الضروري محاربة الالهواء الحماسة . ومن الواجب اتخاذ التدابير المانعة من تولدها قبل التدابير الرادعة . لان الوقاية من المرض خير من معالجته بعد حدوثه . . يمكننا معالجة الالهواء بطريقتين .

١ — لا يمكن التأثير في الرغائب والشهوات المقومة للهوى تأثيراً مباشراً . ولكن الرغبة تقتضي تصور غاية بقصد هذا الفاعل . . فيمكننا اذن ان نفكر في تصورنا لتلك الغاية بواسطة الانتباه . . وذلك بان نحول ذهننا عن الاشياء التي تشغلنا ونفكر في

غيرها . فاذا جعلنا بعض هذه الاشياء خصماً لبعض اضغنا ميلنا اليها . ويمكننا ايضاً ان نحارب بعض الاهواء بالتفكير في عواقبها الوخيمة .

٢ — ان اللذة التي نشعر بها في ادراك الرغبة تقوي تلك الرغبة نفسها . فلنمتنع من كل فعل من شأنه ارضاء رغبة من هذه الرغبات المقومة للهوى . فاذا امتنعنا عن الفعل حذفنا اللذة واضغنا الهوى . قال بوسوبه ما خلاصته : مما يضعف الهوى ان ترغب وتشتهي ولا تجد لهواك نتيجة وان تشقى من غير ان تنال لذة . فالهوى الذي لا يدرك غايته يضعف وكثيراً ما يرغب المرء في شيء فاذا شعر بعجز عن ادراكه اعرض عنه .

وقصارى القول ، لا يمكن التغلب على الاهواء الا بالصبر والثبات والاستمرار على العمل ، وهذا يقتضي جهداً ارادياً عظيماً .

١ — المصادر

1. — *Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience.
2. — *Descartes*, Traité des passions.
3. — *Dumas*, Traité de Psychologie I, 480-497.
4. — *Pierre Janet*, L'Automatisme psychologique.
5. — *Ribot*, Essai sur les passions.
Logique des sentiments.
6. — *Spinoza*, Ethique, liv. III.
7. — *Stendhal*, De l'amour.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — حلل بعض الاهواء التي وصفها راسين في رواياته

٢ — ماهي قيمة الهوى ؟

٣ — كيف تعالج الاهواء

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهو الهوى (بكالوريا . جزائر - ١٩٢٨)
- ٢ - الهيجان والهوى (بكالوريا . ستراسبورج - ١٩٢٨)
- ٣ - الاهواء العقلية (بكالوريا . ليون - ١٩٢٨)
- ٤ - تأثير الحوادث العقلية والاقعالية بعضها في بعض (بكالوريا . نانسي - ١٩٢٩)
- ٥ - العاطفة والعقل (بكالوريا غرنوبل - ١٩٢٩)
- ٦ - شأن الحس في تكون الفكر الشخصي (بكالوريا ٤ دمشق - ١٩٣٣)



الكتاب الثالث



الحياة العاقبة

توطئة



ليست الحياة العقلية مفارقة للحياة الاتقالية ، لان الحياة النفسية كما رأيت هي كل لا ينقسم فلا يمكن فصل الحوادث الاتقالية عن الحوادث العقلية ولا اعتبار الحوادث الفاعلة مجردة عن كل باعث اتقالي . على انه يمكن البحث كما رأيت في كل من هذه الوجوه الثلاثة على اقراد . ولنبحث الآن في الحياة العاقلة ، اي حياة التفكير .

ماهو التفكير ؟ — لا تقتصر النفس في التفكير على الاحساس فقط ، ولا على تصور الاشياء بعد غيابها ، بل تبحث عن العلائق التي تربط هذه الاشياء بعضها ببعض ، ثم تبغي فهمها لتوفق بينها وبين غيرها من المسائل العلمية ، وتكشف عن المبادئ العقلية التي تجمع بينها كلها . ولذلك شبه العلماء فعل التفكير بفعل الانسجة العضوية التي تكتسب المواد الخارجية وتضجها ثم تبدلها الى مادة حية وتمثلها فالتفكير هو الفهم والتمثيل

١ — الفكر والعاطفة

لاتدل الحوادث الاتقالية الا على ما يجري في النفس من المشاعر الشخصية ، فاذا اقتصر المرء على الشعور بالذات والآلام وغيرها من الحوادث الاتقالية لم يدرك بها الا نفسه . وتراه يقل عن ادراك كل شيء خارجي الا عن ادراك ذاته . ولذلك قيل ان كل حادثة شعورية هي عاطفة لانها شخصية . الا اننا نستطيع ان نفرق بين العاطفة الشخصية والفكر الجرد ، مثال ذلك : اني ارى في الطريق حية فادركها وارغب في معرفة صورتها وحرركاتها وعاداتها ، فاذا غفلت عن نفسي ونسيت

الخطر المحدق بي وتجردت ، في الاطلاع على حقيقة هذا الحيوان ، عن كل باعث شخصي كان ادراكه له حادثة عقلية . واذا شعرت به ونظرت الى الصلة التي بيني وبينه وادركت الخطر المحدق بي فتهدجت وخفت وهربت او دافعت عن نفسي كان شعوري به عاطفة .

فالحوادث النفسية التي ندرسها في الحياة العاقلة هي الحوادث المرتكزة على الحقائق الخارجية المستقلة عن الشخص . وقد قيل ان الفكر يمتاز بموضوعيته ، فالرجل العقلي يبحث عن نواميس الاشياء اي عن العلاقات الدائمة التي تجمع بينها . وهي قوانين الطبيعة او قوانين الفكر بصورة عامة . ولا يهتم باثر الفكر في حياته ولا بما انبعث عنه من اللذة . بل يبحث عن الحقيقة المجردة . فهو لا يكون الحقيقة كما يشاء بل يبحث عنها ويخضع لاحكامها . ان حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي اربعة سواء ارضيت ام ابيت والقومفور يذوب بدرجة كذا من الحرارة من غير ان يكون لعاطفي الشخصية فيه اثر . وقد يظن ان الرياضي مستقل عن العالم الخارجي وان المعاني التي يركبها شخصية . والحق عن ذلك بعيد لان الرياضي لا يستطيع ان يبدل احكامه المنطقية كما يريد ، فلا يتعلق به ان يكون مجموع زوايا المثلث اكثر او اقل من قائمتين ، حتى لقد قال (مالبرانش) : « ان افكاري تقاومني » وقال الرياضي الكبير هرميت في رسالة بعث بها الى (غالوا) (١) : « اعتقد ان هناك حقائق خارجة عنا تطابق ما في الجبر العالي من النظر المجرد ، واعتقد اننا سنطلع يوماً من الايام عليها » .

ثم انني استطعت في الوقت نفسه ان الالحظ عواطني واهوائي وانتظر فيها نظراً عقلياً مجرداً كما يفعل علماء النفس في طريقة التأمل . ولكن هذا التأمل يقتضي ان

(١) الرسائل Correspondance ، جلد ١ ، ص ٨ - ذكرها (جول تانري)

Tannery في مقال عن طريقة الرياضيات المحضة في كتاب منهج العلوم De la méthode dans les sciences. Paris Alean 1909.

يكون النظر في الاحوال الداخلية كالغظر في الاشياء الخارجية مجرداً عن كل غاية ومصلحة . وقد قيل ان المتيم يعيش في هواه من غير ان يفكر فيه اما عالم النفس فيتأمل هواه واذا فكر فيه ذكر صفاته التي تنطبق على كل متيم . فلا يمكنك ان تقول ان الانسان يفكر الا اذا كان نظره الى الاشياء نظر المشاهد المستقل عنها وهذا يقتضي ان يتجرد الانسان عن عواطفه واهتمامه الشخصي لتكون الحقيقة التي يفكر فيها خالصة من كل تشويش انفعالي .

٢ - اتحاد الحياة العاقلة والحياة الانفعالية

مما يدل على اتحاد الحوادث العقلية والحوادث الانفعالية واتصالها تأثيرها بعضهما في بعض .
 ١ . تأثير الحساسية في الحياة العاقلة - تؤثر الحساسية في جميع وظائف العقلية (١) تؤثر في الإدراك : فقد تجعل ادراكنا للاشياء جلياً واضحاً وقد تجعله غامضاً مبهماً واذا وافق الامر هوى من قوسنا اهتدبنا الى ادراك جميع خوافيه واذا ملنا عنه لم ندرك ظاهرة من ظواهره . فنحن لاندرك من الاشياء الا ما نريد ولا نرى الا ما نحب .

(ب) تؤثر في تداعي الافكار والذاكرة : كثيراً ما يؤثر الخوف او الخجل في التلميذ فينسيه لمتولته التي بذل في سبيل حفظها جهداً عظيماً . وكثيراً ما يؤثر الهيجان في الخطيب فينسيه خطابه الذي حضره وحفظه حفظاً جيداً . وكم مرة نسينا للسبب ذاته اسماء اصدقائنا او تاريخ ولادتنا - وعكس ذلك صحيح ايضا ، لا ين الهيجان قد يوقظ الذكريات ويحيي الماضي .

(ج) تؤثر الحساسية في الحكم والمحاكمة والخيال : ويكون تأثيرها تارة ايجابياً واخرى سلبياً . والمرء مفتون بحسن ما يقال فيه . فلا يصدق الا المديح واذا نظر في امر نفسه كانت احكامه الى الخير اقرب منها الى الشر ، واذا نظر في امر غيره اختلفت احكامه بحسب عاطفته فيصدق من يذم اعداءه ويكذب من

يصف له غيوب معشوقه . فالقلب يقلب محاسن الاعداء الى مساوى ومساوى
 الاحباب الى محاسن . وقد ذكرنا ان حب الشيء يعمي وبصم .
 والقلب مصدر الالهام لانه يوحى الى الخيال بابدع المعاني واجمل الاختراعات
 اسمى الانوار الفنية كما يوحى اليه باقبح التصورات وادناها .

(د) وقد اثبتت مباحث علماء امراض النفس ان اكثر الاختلالات العقلية
 كالميلخوليا والهذيان المزمن ناشئة عن خلل وتشويش في العاطفة ، وان اشتداد العاطفة
 او ضعفها يحدث في الفكر تشويشاً وان العاطفة رابطة من روابط الافكار وانها
 ضرورية لتعليل نداعي الافكار وتطورها .

٢ — تأثير الفكر في العاطفة . — على ان تأثير العاطفة في الفكر لا يمنع تأثير
 الفكر في العاطفة ولعل هذا التأثير الاخير اكثر اهمية من الاول .

(ا) الفكر يولد العاطفة : لقد دلت التجارب على ان الحساسية لا تنمو ولا
 تختلف الوانها الا اذا نما العقل واتسعت المدارك . ولو كان الطفل والرجل الابتدائي
 والجاهل قادرين على التفكير والتأمل والفهم لما كانت عواطفهم قليلة الاختلاف
 ضيقة النطاق . اصف الى ذلك ان للفكر سحراً يولد اسمى العواطف . فالتفكير والتأمل
 والسعي وراء الحقائق الغامضة واصطياد الافكار والكشف عن الحجب التي تستر
 الحقيقة عناء كل ذلك يولد في النفس لذة عظيمة .

انظر الى مايجرى في نفسك عندما تشرق الحقيقة الواضحة عليك من وراء الافكار
 والصور الاعتيادية الغامضة . ان طائفة من العواطف والمشاعر تنضم الى هذه الفكرة
 الجديدة البتة فتؤلف معها موكباً واحداً يساعد على تحقيقها . وهذه العواطف هي
 اساس حمية المصلحين وصبر العلماء وهيام الشعراء وسعيهم جميعاً وراء الخير والحقيقة
 والجمال فاذا ادر كوا غابتهم اندفعوا الى نشر افكارهم بين الناس حتى انهم كثيراً
 ما يتقلبون الى رسل يخاطبون الناس بلغة الروحي والايمان .

ومما يؤيد ذلك ايضاً ان للمطالعة والنصائح والامثلة الواقعية تأثيراً في تصور المثل الاعلى ولهذا المثل الاعلى تأثير قوي في حساسيتنا اي في ميولنا وרגائتنا . ما اكثر الشبان الذين لم يميلوا الى الاسفار الا بعد قراءة روينسون كروزي . وما اكثر الذين لم يعشقوا الجندية الا بعد قراءة معارك هوش ومارصو ونابليون . ان حياة بعض الاغنياء الاميركيين رغبت كثيراً من الشبان في الصناعة والتجارة .

(ب) الفكر يبدل العاطفة : لا يقتصر الفكر على توليد العاطفة بل يبدلها اذا كانت موجودة . والاعتقاد ان عاطفة من العواطف مطابقة للنظام والحق والواجب بقوي تلك العاطفة وبديها . وعكس ذلك صحيح ايضاً ، اذا اعتقد المؤمن ان في الصدقة تقريباً الى الله ازداد ميله الى فعل الصدقة ، واعتقاد بعضهم ان الصدقة تضر الفقير وصاحب المال والمجتمع البشري بضعف ميله الى التصدق . فالاعتقاد يؤثر في العاطفة فيقويها او يضعفها . ولا تعدو الميول والاهواء ان تكون ذات صيغة عقلية تبدلها كما نشاء .

وهناك حاجة طبيعية تدفع الانسان الى وضع عواطفه تحت مراقبة العقل وانتقاده . كلنا نريد ان تكون عواطفنا معقولة ونريد ان نبين اسباب حبنا وبغضائنا . ونريد ايضاً ان ينقلب حبنا الواقعي الى حب واجب وبغضنا الواقعي الى حق فنبدل ما هو الى ما يجب ان يكون . وقد اوضحنا ذلك عند البحث في منطق العواطف . ثم ان تأثير الفكر في العاطفة تارة يكون حسناً واخرى يكون سيئاً . فكما ان الفكر الصحيح يولد العواطف المساعدة على تحقيقه ويزيد قوة فهمنا لما في قلوبنا من العواطف الخفية ، كذلك الفكر الفاسد يبعثنا في بعض الاحيان نتخدع بالعواطف او نحتقرها . فيولد فينا قسوة القلب وهي اكثر خطراً من فساد الميول وانحطاط الأخلاق .

٣ - تصنيف الحوادث العقلية

ان الحوادث العقلية متحدة بالحوادث الاتقالية وهذا ما يجعل تصنيف الحوادث العقلية صعباً جداً ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف امتزاج الحوادث العقلية بعضها ببعض فالذاكرة تؤثر في الادراك وتجعل تفهمنا للأشياء سهلاً ، كما ان فهم الأشياء ومعرفة روابطها المنطقية وعلاقتها بغيرها كل ذلك يساعد على الحفظ . فالاحساس والذاكرة والخيال ملكات ضرورية لا تتم افعال العقل الا بها وهي مشبكة بحيث يصعب على العالم تحليلها .

على اننا نستطيع ان نقسم الحياة العاقلة بوجه من القسمة الى الوظائف الاتية :
١ - وظائف الكسب وهي الاحساس والادراك . لا عمل للعقل الا اذا اكتسب عناصر المعرفة من العالم الخارجي . لان العقل آلة فاذا لم يكن هناك مادة ابتدائية لم تنتج هذه الآلة شيئاً .

٢ - وظائف الحفظ ، وهي ضرورية لادخار المعرفة واسترجاعها كالذاكرة والخيال .

٣ - وظائف الانضاج . ان صور المواد المحفوظة في النفس تحتاج الى نضج . وهذا الانضاج يكون على صورتين : الانضاج العفوي والانضاج التأمل .
(١) الانضاج العفوي . وهو عبارة عن الافعال الذهنية الآتية : تداعي الافكار والخيال المبدع والتجريد والتعميم . ان تداعي الافكار يحصل بصورة عفوية لان الافكار يتصل بعضها ببعض وتؤلف زمراً خاصة من غير ان يكون للارادة فيها أثر والخيال المبدع يحدث ايضاً بصورة عفوية لان العالم لا يدري كيف تم له الكشف عن الحقيقة ولا يعلم الشاعر من اين اتاه الوحي . والتجريد والتعميم فعلان عفويان لاننا كلما رأينا اشياء متشابهة جردنا منها معنى كلياً ينطبق عليها كلها من غير ان يكون للتأمل عمل في ذلك .

ب (الانضاج التأملی . ان تألیف الافكار لا يحدث بصورة عفوية فقط بل يحصل ايضاً بصورة ارادية فكلاً صادفنا في حياتنا مسألة من المسائل المهمة ورجبنا في ان نجد لها حلاً ، لم يرضنا اتصال افكارنا بعضها ببعض على الوجه العفوي بل اردنا ايضاً ان نقود افكارنا بانتظام ونرتبها ترتيباً منطقياً فنحذف بالارادة والتأمل كل ما ليس له علاقة بتلك المسألة ونحتفظ بالافكار الضرورية المؤدية الى النتيجة وهذا الفكر المنظم ينقسم الى الانتباه الارادي والحكم والمحاكمة . ثم ان البحث في المحاكمة يكشف لنا عن قوانين الفكر العامة كبداً عدم التناقض ومبدأ السببية . وتسمى هذه المبادئ بالمبادئ المديرة للمعرفة .

ويمكننا ان نلخص ما تقدم على الوجه الآتي :

١ - اكتساب المعرفة : الاحساس والادراك

٢ - حفظ العناصر المكتسبة : الذاكرة

١ - الانضاج العفوي : تداعي الافكار . الخيال

التجريد والتعميم

٢ - الانضاج المنطقي : الحكم والمحاكمة . المبادئ

المديرة للمعرفة

٣ - انضاج المعرفة :



الفصل الاول

الاحساس

١ - تعريف الاحساس وشروطه

الاحساس حادثة نفسية اولية ، وهو اما ان يكون افعالياً ، واما ان يكون عنصراً من عناصر الحياة العقلية . وقد بحثنا في الاحساس الاتقالي (ص ٢١٢)
وقلنا انه افعال نفسي لاذ او مؤلم ينشأ عن تبدل عضوي . ونريد الآن ان نبحث في الاحساس من حيث هو عنصر عقلي اي من حيث هو اساس الادراك والتصور
١ - المؤثر والاثر والاعمال - ان العوامل الخارجية التي تؤثر في جسدنا تحدث فيه تبديلاً عضوياً . ثم ينتقل هذا التبدل العضوي الى الشعور .

(ا) اذا استثنينا الاحساس الداخلي الذي يدل على حالة عضوية داخلية كان كل احساس حالة نفسية بسيطة تحدث عن تاثير خارجي في جسدنا . هذا العامل الخارجي قد يكون ميكانيكياً (ضغط او صدمة) او طبيعياً (حرارة او صوت او نور) او كيميائياً (رائحة او طعم) او كهربائياً ونحن نسميه « مؤثراً »

(ب) ثم ان الاحساس يقتضي بعض الشروط الفسيولوجية : (١) ان المؤثر يحدث في الحاسة تبديلاً نسميه بالطابع او الاثر . لا تزال حقيقة هذا الاثر مجهولة . الا ان العلماء يقولون ان التبدل الذي يحدث في حاسة البصر هو كيميائي ومما يمكن من امر هذا الاثر فان العلماء قد عينوا لكل حاسة حداً اكبر وحداً اصغر مثال ذلك ان حاسة السمع لا تدرك في الثانية الا عدداً محدوداً من الامواج . فاذا كان عدد الامواج في الثانية اكثر من ٣٤٠٠٠ او اقل من ١٦ لم تسمع الاذن

شيئاً . فهناك اذن حداً كبيراً وحداً اصغراً لكل محسوس . ويمكن ان يقال ان هذا الحد يختلف بحسب الاشخاص ، ويختلف في الشخص نفسه بحسب الظروف والافاق . (٢) — ثم ان الاحساس يقتضي ان ينتقل هذا الاثر الواقع على الاطراف الى المراكز العصبية . واختلف العلماء في طبيعة نقل العصب لهذا الاثر . فهل هو حركات اهتزازية شبيهة بالتيار الكهربائي ام هل هو تفاعل كيمائي ينتقل شيئاً فشيئاً من الاطراف الى المراكز العصبية ؟ ان علماء اليوم يميلون الى قبول هذا الرأي الاخير لان سرعة التيار العصبي هي ٣٠ متراً في الثانية وهي بطيئة جداً اذا نسبت الى سرعة التيار الكهربائي . (٣) — ثم ان الاحساس يقتضي ايضاً ان يكون هناك مراكز تنتقل اليها الآثار العصبية . وقد بين العلماء ان في المخ مراكز حسية معينة تنتهي اليها الآثار العصبية . ولا احساس الا اذا وصل التأثير الى تلك المراكز ، لان المخ هو مركز المجموع العصبي . فمن هذه المراكز مركز البصر ومركز السمع ومركز اللمس ومركز الشم وهي تطلب التبدل العصبي الى احساس .

(ج) فما هو الاحساس ؟ الاحساس حادثة نفسية اولية تعقب انتقال الاثر العصبي من الاطراف الى المراكز الحسية او هو صدى التبدلات الجسدية وانعكاس آثارها في الشعور

٢ — الامساس والادراك . — والاحساس غير الادراك . لان الادراك حادثة نفسية مركبة اما الاحساس فحادثة اولية بسيطة . انظر الى الاشياء ، انك تجد لكل منها محلاً في العالم الخارجي وتجد لكل منها بدءاً يختلف عن الآخر وتذكر لكل شيء معنى فاذا نظرت الى الافق عند المساء ورأيت قوساً من النور امغر اللون ورأيت يتقرب من الجبل قلت هذا غروب الشمس ، ثم انك تشعر بان هذا الشيء مستقل عن شخصك وان له حقيقة خارجية . وليست هذه العناصر المقومة للادراك متولدة مباشرة من الاحساس لان الادراك يقتضي الاحساس بالشيء . ويقتضي شيئاً من التجربة والذاكرة والحكم وغير ذلك من الافعال الذهنية ، ففوقية قرص

النور فوق الجبل. فبطلني ادوك معنى تحروب الشمس اما الطفل فقد يري ما ارى ولكن
من غير ان يدرك شيئاً . فالاحساس حدس بسيط والادراك حادثة قسبة من كمية
نقطة عملاً ذهنيًا عظيمًا .

٢ - وجوه الاحساس المختلفة

لما كان الاحساس حادثة قسبة بسيطة كان من الخطأ تحليله الى عناصر ثانية
كما فعل سبنسر لان البسيط لا جزء له . الا اننا نستطيع ان نبحث في صفات الاحساس
من وجوه مختلفة .

١ - الاحساس يقتضي شيئاً من الفاعلية ويستلزم بعض الحركات كحركة
العين عند النظر الى الاشياء . وهو مولد للحركة . فقد اثبت (فره) ان ازدياد
شدة المؤثر الحسي يضاعف القوة الحركية واثبت ايضا ان للألوان درجات مختلفة في
التأثير فالاحمر اشدّها توليداً للحركة والبنفسجي اقلها تأثيراً . ولا غرابة
في ذلك لان طاقة امواج النور تتناقص بحسب ترتيبها الطيفي من الاحمر الى
البنفسجي .

٢ - وللاحساس وجه انفعالي لانه اما ان يكون ملائماً واما ان يكون
منافياً .

٣ - ثم ان الاحساس يتغير من عناصر الحياة العاقلة لانه حدس مباشر
نطلع به على صفات الاجسام الخارجية من لون ورائحة وطعم وغير ذلك

ظن بعض علماء النفس ان العنصر الاتعالي والعنصر العقلي في الاحساس متناسلان
عكساً . اي كلما ازداد العنصر الاتعالي قل العنصر العقلي ، ولكننا اذا استعينا
الاحساسات الداخلية والاحساس بالذلة والالم لم نجد هذه النسبة صحيحة تماماً لان
احساس الذوق مثلاً قوي العنصر الاتعالي ولكنه يدل في الوقت نفسه على الاشياء
الخارجية .

٤ - نوع الاحساس . - لكل احساس كيفية خاصة فهو اما ان يكون

بصرياً. ولما ان يكون شيئاً، ولما ان يكون شيئاً الخ ٠٠

٥ - مدة الاحساس ٠ - لا يزول الاحساس مباشرة بعد زوال المؤثر بل يبقى في المشهور مدة من الزمان، ولو لا بقاء الاحساس في المشهور لما ولد دوران جذوة النار، حالة من النور ولا رأيت الصور، متحركة على اللوحة الفضية، ان بقاء الاحساس على هذه الصورة هو ولد كما، انتهى (١)، شعورنا بهويتنا، وهو متناهي، ولقد اثبت علماء النفس ان مدة الاحساس البصري هي $\frac{1}{8}$ او $\frac{1}{10}$ من الثانية

٦ - شدة الاحساس ٠ - ثم ان دوام الاحساس يدعو الى تغير شدة ٠ فقد يكون الصوت ضعيفاً وقد يكون عالياً، ثم يتغير ٠ الا ان هذا الاختلاف في شدة الصوت ليس ناشئاً عن اختلاف في الكمية بل عن اختلاف في الكثافة، ومعنى ذلك ان هذا الاحساس الشديد لا يختلف عن ذلك الاحساس الضعيف بعدد اجزائه ومادته بل يختلف عنه بصفات جديدة من الصعب ارجاعها الى نسب رياضية (٢)

٣٠٠ - انواع الاحساس

لنذكر الآن انواع الاحساس على سبيل التصنيف، ثم لنستغل بيان حال كل منها ٠ ان القدماء لم يعرفوا من الحواس الخمس وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولكن المتأخرين كشفوا عن اعصاب حسية جديدة فحسوا اللمس الى اربع او خمس حواس مختلفة ووجدوا في الاذن حاسة جديدة سموها حاسة التوازن، وهكذا فان عدد الحواس اصبح عند المتأخرين عشرة على الاقل ٠ ولنبعث الآن في كل من هذه الاحساسات على حدة ٠

١٠ - الحس المشترك (٣) ٠ - ويدعى ايضاً الحس الباطني او الحس الداخلي

(١) راجع بحث الشخصية (٢) راجع الفصل الاول ص ٥١ (٣) لا يدل هذا الاصطلاح عندنا على ما كان يدل عليه عند القدماء فقد كان الحس المشترك عند الاقدمين قوة باطنية تترك الحواس مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في غلابة والاعتدال، وهذا المعنى قريب مما نسب اليه اليوم ادراكا

وهو يتولد من تبدل في احوال الجسم وعلى الخصوص في العضلات والاعصاب والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي واعضاء الدورة الدموية . فنطلع بواسطته على تعب الاعضاء وانحطاط الاعصاب والجوع والعطش وضيق الصدر والاختناق واتقباض القلب وحى الاحشاء وغير ذلك من الاحساسات وقد سمي ايضا بالحساسية العامة « Cénesthésie » .
لانه مشترك بين جميع الاعضاء . وهو اقرب الى الالفعال منه الى التصور ولذلك كان من الصعب معرفة حقيقة الاعضاء الباطنة .

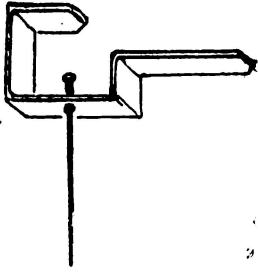
ان اثناء هذه الحاسة ليس ضروريا لانه يولد كثيراً من الالهام . نعم ان نمو الحس الباطني يجعل الانسان يصف تبدلات اعضائه الباطنية وصفاً دقيقاً ، ولكننا لسنا بحاجة الى هذا الوصف ، لان المريض يستطيع ان يعرف ما يجري في داخله فيصف ذلك للطبيب وصفاً محكماً . حتى ان بعض الامراض العصبية يكون مصحوباً بحالة يسمونها الرؤية الباطنية او رؤية النفس (Autoscopie) .

واذا كثرت اهتمام الانسان باحساسه الباطني ازدادت اوهامه وظن نفسه مريضاً وسم حياته بخوفه مما يبدو له من علامات مرضه الخيالي .

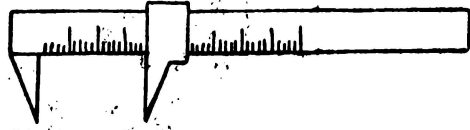
٢ - اللمس - اللمس اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان . والامور التي تلمس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والضغط والثقل والخفة والصلابة واللين واللزوجة والمهاشة . ولكن العلماء اخرجوا امور الحرارة والبرودة من اللمس وغيثوا لها حاسة خاصة . فاللمس اذن حاسة مركبة تحتوي على عناصر مختلفة وهو كما قلنا اول الحواس لان آله اعصاب منتشرة في كل نواحي البدن ويمكننا ان نعتبر كل حاسة من الحواس نوعاً من انواع استجابة الاعصاب فالبصر حالة من احوال اللمس لان عصبه يتأثر بملامسة امواج الصوت . ولذلك قال العلماء ان اللمس حوض تنولد منه جميع الحواس ، ولعل التطور لم يولد بعد جميع الحواس الكامنة في البدن .
ان قوة اللمس ناشئة عن كثرة انتشار العصب في البدن . فكلما كان العضو اكثر عصباً كانت قوة اللمس اشد . مثال ذلك ان اطراف الاصابع اشد احساساً من

الساعده والساعدا اكثر احساساً من الظفر . والعلماء يقيسون قوة حاسة اللمس بواسطة

بيكار (ويبر) او بواسطة الاستريومتر «شكل - ٣٢»



«٣٢»



«٣٣»

(شكل - ٣٢)

١ - آلة لقياس عتبة الاحساس وسعته ٢٠ - استريومتر ذو ذبومن

ان نمو الاحساس بالخشونة والملاسة ليس ضروريا لكل انسان ، بل هو ضروري لتجارب اللمس والورق لان اصحاب المطابع يفرقون بين الورق الخشن والورق الاملس ويفرق التجار بين اللمسة الصوفية واللمسة القطنية .

وربما قيل ان كل ماله لمس فله في ذاته حركة . وهذا الامتزاج بين الحركة واللمس يجعل مفارقة اللمس للعناصر العنصرية الحركة صعباً جداً ، الا ان الاحساس بالخشونة والملاسة لا يقتضي الحركة . رخير طريقة لتربية اللمس ان يجمع بينه وبين الاحساس العضلي لان هذا الاحساس الاخير هو خير واسطة لاثقان الصناعات اليدوية .

٣٠٣ - ١ - الحرارة والبرودة . - كان القدماء يقولون ان حاسة اللمس تدرك امور الحرارة والبرودة ولكن علماء اليوم اثبتوا ان لامور الحرارة والبرودة حاسة خاصة مستقلة عن حاسة اللمس . وذلك انك اذا نهيت بعض اطراف البدن بمؤثرات دقيقة وجدت ان الحساسية ليست منتشرة في جميع اجزائه على السواء ، وان هناك نقاطاً مفردة تشعر بالحرارة والبرودة والنقل والضغط والالم وان نقاط الحرارة مختلفة عن نقاط البرودة ونقاط الضغط فاذا اردت ان تعين نقاط البرودة المس بعض النقاط العارية من الشعر (كظهر اليدين السبابة والابهام) فتشعر اولاً باللمس . ثم تشعر بعد قليل ببرودة شديدة (شكل - ٣٣) .



(شكل — ٣٣)

نقاط الضغط والحرارة والبرودة (نقاط الضغط سوداء ونقاط البرودة بيضاء اما النقاط الاخرى فهي نقاط الحرارة)

وقد اثبت (شارل ريشه) استقلال حاسة الحرارة والبرودة عن حاسة اللمس بتجربته المعروفة وذلك انه حقن خمدعة بقليل من الليتر يمكن فضاغف احساسها المسمي وافقدها احساس الحرارة (١) وهذا يدل على ان لهاتين الحاستين آلتين مختلفتين . ان حاسة الحرارة والبرودة لا تطلعنا على حرارة الاجسام الخارجية وبرودتها الا بصورة اضافية لان حرارة الاجسام تابعة لحرارة البدن ، فقد يكون الشيء حاراً وقد يكون بارداً الا ان حرارته اضافية لانك لا تطلع عليها الا بواسطة البدن فلي الانسان ان يشك اذن في هذه الحاسة لان البدن ليس مقياساً للحرارة

٤ — حاسة الالم — خلنا عند البحث في شروط اللذة والالم (ص —

١٨٧) ان العلماء يقرون وجود حاسة خاصة يطلقون عليها اسم حاسة الالم . ويمكننا تلخيص ادلتهم على الوجه الاتي :

١ — ان الاحساس بالالم متأخر عن الاحساس باللمس والحرارة والبرودة

وهذا يدل على استقلال احساس الالم عن هذين الاحساسين .

٢ — يمكن فصل احساس الالم عن احساس اللمس بحقن الجلد ببعض المواد

فاما ان يزول الاحساس بالالم ويبقى احساس اللمس واما ان يزول احساس اللمس

ويبقى احساس الالم . وكل من هذين المثالين يدل على استقلال احساس الالم عن غيره من الاحساسات التي في البدن .

٣ . — ان للاعصاب الحسية في الادمة اطرافاً مستقلة تدرك امور الالم . وقد اثبت العالم الفيسيولوجي « فون فري » « Frey » سنة ١٨٩٤ ان في الجلد نقاطاً تدرك الالم كما ان فيه نقاطاً لادراك الحرارة والبرودة .

٤ . — ماسة الحركة . — هي الحاسة التي نطلع بها على حركات اعضائنا واطرافها . والحركة اخت اللمس او هي كما قال بعضهم اخت جميع الحواس ، وهي اما ان تكون حركة انتقال من مكان الى مكان ، واما ان تكون حركة انقباض وانبساط للاعضاء . مثال ذلك حركات اليد والرجل والاصابع ، انك تطلع عليها بحاسة الحركة . فسواء اكانت الحركة ارادية ام غير ارادية فاننا نطلع عليها بغير اللمس ونشعر مثلاً بانبساط اصابعنا وانقباضها عن طريق المفاصل . وقد زعم بعضهم ان العضلات هي آلة الاحساس بالحركة ، ويشبهان تكون العضلات هي مركز الاحساس بالتعب والتقبض والتقلص والتشنج لانها تحتوي على بعض الاعصاب الحسية ، وليكنها لا تفرد وحدها باحساس الحركة . ان في المفاصل واغلبها اعضاباً حسية تجعلنا نشعر ايضاً بالحركات الاعتالية التي لا نقضي جهداً ارادياً فلحسن الفضلي شأن في الحركات الارادية لانها نقضي جهداً عضلياً ، اما الحركات التي تنشأ عن سبب خلرجي فآلتها اعصاب المفاصل واورثار العضلات . وجملة القول ان الغطاء يسمون هذه الاحساسات عضلية كانت او مفصلية حاسة الحركة (Sens Kinesthésique) . فحاسة الحركة اذن هي آلة الاطلاع على الجهد والتعب والتشنج والمقاومة . وفوقها بين الاحساس بالمقاومة والاحساس بالاضطلال الاولى تلعب الحاسة الحركة اما الثاني فتالبع لحاسة اللمس .

تختلف الحركات بحسب الاعضاء وعدد العضلات المتحركة وقوتها ونعبيتها . ثم تختلف ايضاً بحسب جهة الحركة ومدتها وشدتها .

إذا طويت ساعدي احسست بحركة في جهة المرفق ، وإذا قبضت مهابتي كمن يريد ان يضغط زناد بندقية احسست بتعب حادث عن تأثر المفاصل

لحاسة الحركة تأثير عظيم في تشكل معنى المكان ولا مجال لذكر هذا التأثير هنا لاننا سنعود اليه في مبحث الإدراك . ولتقتصر الآن على بيان أهمية هذه الحاسة من الوجهة العملية . ان لهذه الحاسة تأثيراً في اتقان الالعاب الرياضية والصنائع اليدوية . انظر الى لاعب السيف كيف يحرك يده وهو بضرب خصمه . انه يعرف درجة انحناء ساعده من غير ان ينظر اليه . ثم انظر الى الزالج على الجليد كيف يدفع رجله الى الامام . انه يعرف اوضاع نعله واتجاهه ويعرف كيف يقرب رجله وكيف يبعدهما وكيف يضغط بهما نعله ، ان مركز جميع هذه الاحساسات هو مفصل الكعب فوق القدم .

إذا كانت حاسة الحركة غير نامية في الانسان كان صاحبها اهلاً لان يكون حداداً او خطاباً لا ان يكون جراحاً او طبيب اسنان .

٦- حاسة التوازن . - آلة هذه الحاسة الاذن الداخلية ، وهي تحتوي على الاقسام الآتية : (١) المحاري النصف الدائرية وهي ثلاثة : المحرى الاعلى والمحرى الامامي والمحرى الافقي . فالمحرى الاعلى عمودي من الامام الى الوراء والمحرى الامامي عمودي ايضاً ولكنه عرضي من اليمين الى اليسار ثم المحرى الافقي وهو من الامام الى الوراء كالمحرى الاعلى . (٢) القريبتان اللتان تحتويان على بلورات كلسية ناعمة تدعى (اونوليت) . (٣) الحلزون وتنتهي اليه اطراف العصب السمعي .

لم يعرف العلماء وظيفة هذه الاقسام الا في الايام الاخيرة ، حينما شاهدوا ان فسادها لا يحدث خللاً في السمع بل يحدث خللاً في حركات الحيوان فيصاب بدوار ويسقط الى الامام او الى الوراء . وقد اثبتت التجربة اليوم ان توازن الحيوان تابع للمحاري الدائرية والقريبتان ، وهي آلة التوازن ، والعصب الحسي الذي ينتهي اليها

بثقل بالمخيخ وهو مشتقل عن العصب السمعي . ثم ان (سيون) (١) أثبت ان قطع المجاري الافقية في الضفدعة يجعلها تسبح على خط مستقيم وان قطع المجاري العمودية يجعل الضفدعة تقفز بارتجاج

ان اعضاء التوازن تطلعنا على كل تغير في الوضاع الرأس ومجموع التجمد وبالرغم من ان امور التوازن تكون مختلطة باحوال الحركة واللمس فاننا نستطيع فصلها بسهولة . فقال اينغوس : « اذا درت على عتبك وانمت منفض العينين عدة مرات ثم وقفت فجأة ، احسيت بعد وقوفك انك تدور في الجهة المعاكسة ، ان هذا الاحساس متولد من المجاري الدائرية لان السائل الموجود في المجري الافقي يدور بوهة بعد الوقوف الفجائي فيؤثر دورانه في اعصاب الحس ويحدث هذه الاعصاب احساساً مخالفاً للاول . واذا درت بسرعة حول دائرة كبيرة كما تدور اجسنة الخشب في الدوارة شعرت بميل الى الخروج من الدائرة ، واذا صعد بك الرافع ثم وقف فجأة شعرت بميل الى النزول . ان هذه الاحساسات ناشئة عن اعضاء التوازن (٢) » من الصعب تربية حاسة التوازن ، الا ان بعض الحرف ينمي هذه الحاسة بصورة غفوية كحرفة البناء والنجار او البهلوان . ان فساد اعضاء التوازن يحدث دواراً ويولد مرض الخوف من الفضاء (Agoraphobie) ، وهو يمنع المريض من السير وحده لانه يخاف من الفضاء فيستند الى الجدار حذراً من الوقوع في منتصف الطريق .

٧ - النزوح . - ان احساس الذوق احساس مهم . نعم ان العلماء حاولوا تصنيف الطعوم ولكنهم لم يأتوا بشئ مقنع . فما ذكره اينغوس اننا اذا جردنا احساس الذوق من امور اللمس والروائح امكن تقسيم امور الذوق الى اربعة طعوم اساسية

(١) سيون (Elie de cyon) - الافذ عضو التوازن في الزمان و المكان

« L'oreille, organe d'orientation dans le temps et l'espace »

(٢) اينغوس : مختصر علم النفس ص ٧٤ ، ٧٥

وهي : الحلاوة والحلو والحامض والمرارة . ولكن التجربة لم تؤيد بعد هذا التصنيف .

ان نمو حاسة الذوق ليس ضرورياً لكل انسان بل هو ضروري للطعام وبائع اللحم وغيرهما من ارباب الحرف الخاصة لان الحكمة تقتضي ان يحسن الانسان انتخاب الاطعمة النافعة لا الاطعمة اللذيذة . وربما كان الانسان دون الحيوان في معرفة الطعام النافع لجسمه لانه كثيرأما يسم صحته بالكحول والتوابل القوية فمن الضروري اذن تعويد حاسة الذوق للتذوق بالاطعمة النافعة ، وخير للانسان ان يخشوشن ويتردد في طعامه من ان يكون دقيق الذوق صعب القناعة

على ان حاسة الذوق ايقظت فاعلية الانسان فجعلته يبحث عن المواد الغذائية في المناطق البعيدة لفقدانها في ارضه ، فازدادت المبادلات وتقدمت الزراعة والصناعة والتجارة واتسعت علائق الناس بعضهم ببعض .

٨ . — الشم . — واما الشم فانه وان كان الانسان ابلغ حيلة في التشم من سائر الحيوانات فان رسوم الروائح في قسه رسوم ضعيفة لانه يمشي منتصباً فلا تتأدى الروائح اليه الا بعد ان تنتشر وتضعف . ولذلك كان ما يصل منها الى الحيوانات فوق ما يصل الى الانسان بكثير لان الحيوانات تبحث عن غذائها في الارض فتبقى آلات الشم عندها قريبة من المشحومات ويصبح بذلك ادراكها للروائح قوياً جداً وبالرغم من اقتران الروائح بالطعوم فان الانسان كما قلنا ابلغ حيلة في الشم والتنشق فيستطيع بذلك ان يفرق بين الروائح وبطلع بها على حالة الهواء الذي يستنشقه ويعرف اجزاء الروائح الصغيرة الموجودة في التبغ والمك والكافور فآلة الشم اذن آلة تحليل كيمياوي لا يستغنى عنها في معرفة تركيب بعض الاجسام وخواصها .

٩ . — السمع . — المسموعات قسماً : ضجة وصوت . فالضجة تحدث عن اهتزازات غير منتظمة والصوت يحدث عن امواج منتظمة . ان علماء الطبيعة يفرقون

بين الاصوات بحسب الارتفاع والشدة والجرس . فالارتفاع ينشأ عن عدد الامواج والشدة تنشأ عن سعتها . اما الجرس فينشأ عن اختلاف الاصوات الفرعية التي تصحب الصوت الاصلي فصوت الره يختلف مثلاً عن صوت الدو بارتفاعه والره في العود ليست كالره في الكمان لاختلاف الاصوات الفرعية في كل من هاتين الآتين ولذلك كان جرس العود مخالفاً لجرس الكمان .

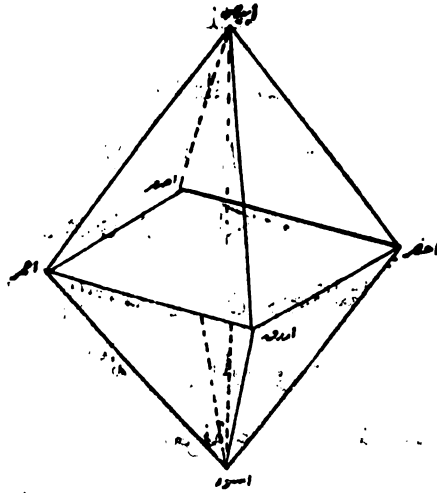
والسمع اكثر الحواس المتقدمة قيمة من الوجهة العقلية لاننا بواسطته ندرك الكلام وبه نقام وهو حاسة بدعية لانه اساس الموسيقى .

والسمع آلة تحليل تساعد على معرفة عناصر الانغام وما تحتوي عليه من اصوات آلات واصوات طبيعية

ومن السهل تربية هذه الحاسة بالغناء والموسيقى والتسميع والقراءة بصوت عال . وما يجب ان يتعوده الاطفال سماع الاصوات الدقيقة ، لان شدة الاصوات قد تصم آذانهم . وخير تربية للسمع ان تعود الاذن ادراك الاشياء باصواتها المختلفة ففرق بالسمع بين السيارة والطيارة مثلاً وتعين جهة الجسم المقروع وبعده وحر كته . ان السمع طبيعي ، ولكن الاستماع امر كسبي .

١٠ . — البصر — بالبصر ندرك الاشكال والالوان . والالوان التي تدركها العين كثيرة حتى لقد قال بعضهم انها تبلغ المليون وبالرغم من كثرة الالوان فاننا نرجعها الى اجناس اصلية ونفرق بينها بحسب نوعها ودرجة اشباعها ووضوحها . ويمكننا ان نبين ذلك بالشكل الآتي . (شكل — ٣٤)

لنصور مثلاً مجسماً ولتكن الالوان الاصلية موزعة على سطحه كما ترى في الشكل ولتكن لهذه الالوان التي على سطح المثلث اعظم درجة في الاشباع فكلما تقربت من المركز قلت درجة اشباع الالوان حتى تنتهي الى الرمادي . وليكن وضوح الالوان تابعاً للمحور العمودي المار بالاسود والايض فالاسود اكثر الالوان ظلمة والايض اكثرها وضوحاً . ان ترتيب الالوان على هذه الصورة الوهمية يوضع لنا



(شكل - ٣٤)

(الدالتونيزم) (١) وهي مرض الألوان . المصاب بهذا المرض لا يرى بعض الألوان فلا يفرق مثلاً بين الأحمر والأخضر ، (يرى الأحمر أسود والأخضر رمادياً واضحاً) وإذا اردنا ان نبين ذلك في الشكل قلنا ان المصاب بالدالتونيزم لا يرى من الألوان الا ما هو على المستوى العمودي المحدود بالابيض والازرق والاسود والاصفر .

ثم اننا بالبصر ندرك الاشكال ، ولذلك قيل ان حاسة البصر حاسة هندسية . وهي اكثر الحواس قيمة من الوجهة العقلية لانها تمتاز على غيرها بفهم الاشكال والمسائل العلمية . لم يصبح مبحث الصوت علماً ثابتاً الا عندما استطاع العلماء رسم امواج الصوت على اسطوانة سوداء . وهم كانوا ضار بوسع العلم ان يقيس الخواص ويرسم اشكالها ويدرس خواصها . فالبصر احسن آلة للعلم ، ولولاه لما تكاملت الهندسة .

يظهر لك عما نقدم ان لتربية حاسة البصر طرائق مختلفة فاما ان نربي حاسة الالوان واما نربي حاسة الاشكال . . ولذلك انقسم المصورون الى قسمين فمنهم من يرى في الطبيعة القوانا . ومنهم من يرى اشكالاً . لقد كانت الطبيعة في عيني (دولاكروا)

بقاً من الالوان فقط وكانت في عيني (افرد) مركبة من خطوط واشكال مختلفة .
 انه لحد ذلك اللون يسبق ادراك الالوان فالطفل يحس بالتور قبل ان يفرق بين الالوان .
 وتساوير الانسان الاول التي وجدت في الكهوف لا تحتوي على اللون الاخضر واللون
 الازرق بل تحتوي على الاحمر والاسود ومركباتهما ولست تجد في العهد القديم وفي
 كتب هوميروس ذكراً للاخضر والازرق . واكثر الناس لا يدركون من الالوان
 الا عدداً محدوداً وبكثيرهم ان يعرفوا الالوان الاساسية ، اما معرفة الاشكال فهي
 ضرورة لكل انسان . ليس كل ان كمال السجادة محتاجاً الى معرفة الفين او
 ثلاثة آلاف لون ولكن كل انسان مضطر الى تقدير ابعاد الاجسام ومسافاتهما ومعرفة
 مساواة الخطوط والزوايا او عدم مساواتها ومن السهل تعويد العين ادراك الاشكال -
 والمسافات ببعض الالوان التريوية . والرسم بقوي ادراك العين كما ان الموسيقى تقوي -
 حاسة السمع .

٥٤ - نوااميس الاحساس العامة

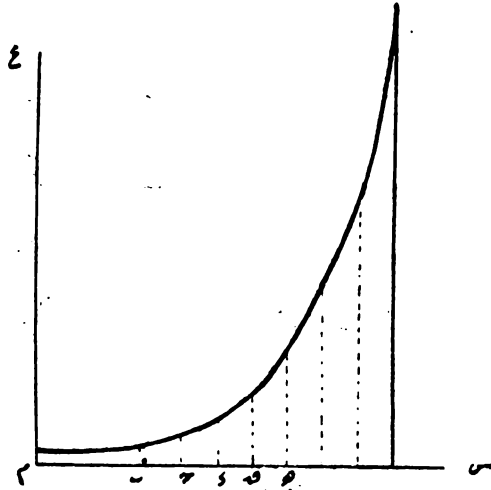
نوااميس الاحساس ثلاثة : ١ - النوااميس الحسية ٢ - النوااميس
 الفسيولوجية ٣ - النوااميس النفسية . فالحسية تعين علاقة الاحساس بالمؤثر
 والفسيولوجية تعين علاقته بالاثار العضوية ، اما النفسية فتعني علاقة الاحساس بغيره
 من الحوادث النفسية .

١ - النوااميس الحسية (بسيكوفيزيك)

١ - عتبة الشعور - لا يحدث للمؤثر احساساً الا اذا بلغ من الشدة درجة ما . فمتح
 لا نسمع صوت طير ان الدبابة ، ولا نرى ضوء الشمعة البعيدة لان لكل احساس حداً
 اكبر وحداً اصغر وقد اثبت العلماء ان اصغر مدرك لحاسة السمع هو ١٦ موجة في الثانية وان
 اكبر مدرك لحاسة البصر هو ٧٦٠ تريليون في الثانية وهي امواج البنفسجي العالية . ثم
 عين العلماء اصغر مدرك واعظم مدرك لحاسة اللمس ، فالحواس لا تدرك جميع المؤثرات

يل تدرك منها ما هو محصور بين هذين الحدين .

٢ - قوانين فيبر وفيشنر (١) - الغاية من هذه القوانين بيان علاقة الاحساس بالمؤثر . ان الاحساس حادثة نفسية ، وكل حادثة نفسية لا تقاس مباشرة . ولكن فيشنر اراد ان يقيس الاحساس بالمؤثر كما يقاس البرج العالي بظله فاستند الى قانون فيبر الذي اوضح نسبة الاحساس الى المؤثر الخارجي .



(شكل - ٣٥)

قانون فيبر : الخط البياني يمثل تغير شدة المؤثر ونسبته الى المحسوسات الصغرى

$$م ع = \text{المؤثر} ، م ص = \text{الاحساس}$$

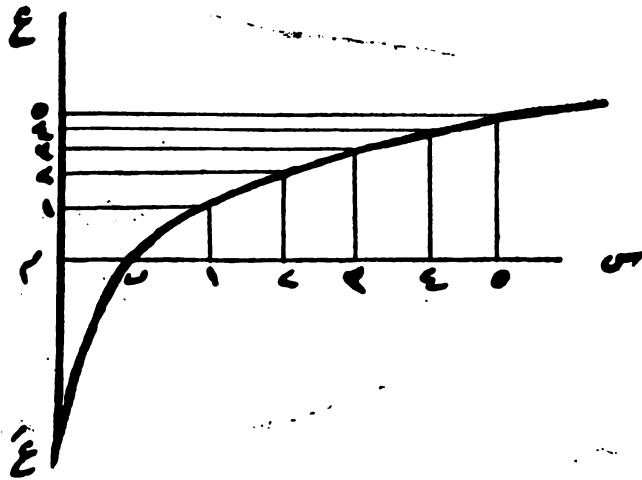
لاحظ (فيبر) اولاً ان المؤثر متصل وان الاحساس منفصل . فاذا كان في يدك سطل من الماء واطفنا اليه كمية غير محسوسة لم تشعر بازدياد الوزن . لان ازدياد المؤثر لا يحدث بالضرورة تغيراً في الاحساس . لا يتبدل الاحساس الا اذا ازداد المؤثر زيادة محسوسة . وقد اثبت فيبر ان هذه الزيادة تختلف بحسب كمية المؤثر ، وان نسبتها الى المؤثر السابق ثابتة (قانون فيبر) . مثال ذلك انه اذا كان الوزن الذي في يدي ١٢٠ غراماً فالزيادة التي تحدث تغيراً في الاحساس هي ١٠ غرامات واذا كان الوزن ١٢٠٠ كانت الزيادة الضرورية لتغير الاحساس ١٠٠ غراماً ، فنسبة الزيادة الى المؤثر السابق نسبة ثابتة وهي

(١) وير Weber (١٨٧٨ - ١٩٤٥) وفيشنر Fechner (١٨٥١ - ١٨٨٧)
كانا استاذين في جامعة ليديغ

في مثالنا هذا $\frac{1}{17}$ ويسمى الفرق بين الاحساس اللاحق والاحساس السابق بالمحسوس الاصغر وبالرغم من ان التجربة لم تؤيد بعد جميع ملاحظات فيبر فان فيشر اعتبرها بحقيقة علمية ثابتة واستخرج منها موضوعتين بنى عليهما قانونه .

فالموضوعة الاولى تقول ان المحسوسات الصغرى متساوية ومعنى ذلك ان الفرق بين الاحساس الحادث عن ١٢٠ غراماً والاحساس الحادث عن ١٨٠ غراماً معادل للفرق بين الاحساس بـ ١٢٠٠ غرام والاحساس بـ ١٨٠٠ غرام . وفي الحق انك اذا اخفت الى الـ ١٢٠ غراماً ٩ غرامات فقط لم تشعر بتبدل في الاحساس وكذلك اذا اخفت الى الـ ١٢٠٠ غرام ٩٩ غراماً ١٠ لا يتبدل احساسك بوزن الـ ١٢٠ غراماً الا اذا اخفت اليها ١٠ غرامات فهذا المحسوس الاصغر الذي تشعر به عند انتقالك من ١٢٠ الى ١٨٠ معادل للمحسوس الاصغر الذي تشعر به عندما يزداد المؤثر من ١٢٠٠ الى ١٨٠٠ اي ان نسبة ١٠ الى ١٢٠ كنسبة ١٠٠ الى ١٢٠٠

والموضوعة الثانية نقول ان كل احساس من الاحساسات ينحل الى عدد معين من المحسوسات الصغرى المتساوية .



(شكل - ٢٦)

قانون فيشر: الخط البياني يمثل شدة الاحساس ونسبته الى تغيرات المؤثر المتساوية

$$م ع = الاحساس ، م م = المؤثر$$

من البهل محليتنا الان ان نجد العلاقة الرياضية الموجودة بين الاحساس والمؤثر
فاذا بيننا الاحساس S والمؤثر M كانت النسبة بينهما على الوجه الآتي

$$\frac{M}{S} = \frac{2}{17} + M$$

$$\frac{M}{S} = \frac{\frac{2}{17} + M}{\frac{1}{17} + M}$$

اي ان المؤثر M لا يحدث احساساً ثانياً معادلاً للاحساس الاصغر S الا اذا
اخذنا اليه $\frac{1}{17}$ من مقداره الاول . فاذا حققنا في المؤثر وجدناه يزداد بنسبة
هندسية لان كل حد من حدود المؤثر مساو لحاصل ضرب الحد الاول في القاعدة
 $1 + \frac{1}{17}$ اما الاحساس فيزداد بنسبة عددية . ومن هنا استخرج فيشر قانونه
القاتل : المؤثر يزداد بنسبة هندسية والاحساس يزداد بنسبة عددية اي ان الاحساس
يساوي لوغاريم المؤثر .

وقد اعترض العلماء على قانون فيشر وطريقته في البرهان وقالوا ان كل موضوع
من موضوعيه تفرطح امكان قياس الاحساس لانه يقول مثلاً ان الاحساسات الصغرى
متساوية ولكن لا مساواة بين شيتين الا اذا امسك قياسهما . ولا مجال للبحث الان
في جميع هذه الاعتراضات الا اننا نقول ان قانون فيشر ربما كان صحيحاً بالنسبة الى
الموثرات المعتدلة فقط انه يدل على ان النسبة بين المؤثر والاحساس ليست بسيطة بل
هي مركبة .

ب . — القوانين الفيسيولوجية

القوانين الفيسيولوجية هي القوانين التي تبين عتلاق الاحساس بالتبدلات
الضوئية ، فذكرناها هنا قانون القدرة الضوئية (١) او قانون تخصص الحواس ببعض
المؤثرات وهو قانون مولر و هلمهولتز Müller et Helmholtz ، ويمكن تلخيص هذا
القانون على الوجه الاتي :

١ . — اذا تغير المؤثر ولم يتبدل الحاسة لم يتغير الاحساس ، مثال ذلك ان
التيار الكهربائي واللمعة على العين واهواج النور تؤثر كلها في العين فلا يحدث الا
احساساً بصرياً .

٢ . — اذا تبدلت الحاسة ولم يتغير المؤثر تبدل الاحساس ، مثال ذلك ان التيار
الكهربائي اذا اثر في العين احدث احساساً بصرياً ، واذا اثر في العصب السمعي احدث
صوتاً ، واذا اثر في محبب الذوق ولد طعام .
يستنتج من ذلك ان الاحساس تابع لاعتصاب الحس ، لا للمؤثر وان اختلاف
الامور المحسوسة ليس ناشئاً عن اختلاف صفات الاشياء الخارجية بل هو ناشئ عن
اختلاف في طبيعة الاعصاب

ولكن هذه النظرية لم ترق لبعض العلماء فاعترض عليها (لوتر) بقوله لو كانت
نظرية مولر صحيحة لكان من الضروري ان تؤثر اهواج الضوء في العين وتنتج
الاغصان صوت اهواج النور ، ولكن العين لا تتلقى اهواج الصوت ولا تدرك بالسمع
اهواج النور فلعل حاسة اذن اختصاص ، ولتعرض على هذه النظرية (هنري برغسون)
ايضاً فقال انه لكل حاسة نوعاً خاصاً من المؤثرات تدركه ولا تدرك غيرها ، وان
اختلاف الاحساس ناشئ عن اختلاف حقيقي في الامور المحسوسة . ثم زعم ان مولر
لم يؤيد نظريته هذه الا بمحادثة واحدة وهي حادثة التيار الكهربائي . قال ولربما كان

(١) Théorie de l'énergie spécifique des nerfs

التيار الكهربائي مركباً من عناصر مختلفة فتصطفي منه كل حاسة ما يخصها من المؤثرات (١) وإذا صح ذلك كان لكل حاسة نوع خاص من المدركات الحسية. إذا دققنا في اعتراض لوتز وبرغسون لم نجد فيه كبير فائدة لان نظرية مولر وهلمولتز لا تقتضي ان تؤثر امواج الصوت في العصب البصري ولا ان تؤثر امواج النور في العصب السمعي ، بل تفرض هذا التأثير وتقول اذا اتفق لأمواج الصوت ان تؤثر في العين لم تحدث فيها الا احساساً بصرياً . نعم ان امواج النور لا تؤثر في السمع ولكنها لو اثرت فيه لما احدثت شيئاً غير الصوت . ثم ان كلام برغسون لا يوضح المسألة بل يستبدل بنظرية مولر نظرية ثانية لم يقم عليها يرهان بعد . الا انه ربما كان اقرب الآراء اليوم الى اوضح تطور الحواس وتعدد اهدافها فلو كانت صفات الاشياء الخارجية اقل اختلافاً من الاحساسات لما تعددت فينا آلات الحس ، ولما وجد لكل مؤثر حاسة خاصة . فتكامل آلات الحس ونموها دليل على ان في الطبيعة كثرة حقيقية ، لان الوظيفة تخلق العضو . ولعل تطور الحواس لم يكشف لنا بعد عن جميع الآلات الضرورية لادراك هذه الكثرة .

ج - القوانين النفسية

القوانين النفسية تبين علاقة الاحساس بغيره من الحوادث النفسية السابقة او المقارنة . ولنذكر الآن بعض هذه القوانين :

١ . — قانون النسبية . — الاحساس يتبع ما قبله وما يقارنه من الاحوال النفسية . لان جميع مشاعرنا تابعة بعضها لبعض .

الادعاسات المتقارنة يؤثر بعضها في بعض ، فاما ان تكون من نوع واحد واما ان تكون من نوعين مختلفين . وفي كلتا الحالين لا تختلف النتيجة . لان

(١) هنري برغسون ، الملة والذاكرة ، ص - ٤١

الاحساس يؤثر في الاحساس فيزيد شدته او ينقص منها ، مثال ذلك ان الاصوات الشديدة تضعف الاحساس بالمنبهات الضوئية المقارنة ثم تقويه (هوفدينغ) . فاذا كان بعض الاشخاص لا يرى الحروف والالوان التي امامه امكن اظهارها له باساعه صوت الرنانة (الديابازون) وعكس ذلك صحيح ايضا . لان الاحساس بالنور الشديد يقوي السمع . واذا استغرق الفكر في تأملاته نسي الضجة المحيطة به فشدة الاحساس اللاحق تابعة اذن لجميع الاحوال النفسية المقارنة .

الاحساسات المتتابعة يؤثر بعضها في بعض . ان شدة الاحساس اللاحق تابعة لشدة الاحساس السابق وقد بينا ذلك عند البحث في قانون (ووبر) ونقول الآن اننا لانشعر باحساس مطلق بمجرد الذات عن العوامل النفسية الاخرى بل نشعر بنسبة هذا الاحساس الى غيره من الاحساسات . ضع يدك اليمنى في ماء درجة حرارته ٤٠ ، ويدك اليسرى في ماء درجة حرارته قريبة من الصفر ثم اغمس يديك معا في ماء درجة حرارته ٢٠ تشعر بيدك اليمنى ان الماء بارد ويدك اليسرى انه حار . ان التباين بين الاصوات والالوان يزيد وضوحها لان الاحساسات تزداد وضوحا بالتضاد . فاذا ازدادت حرارة الغرفة شيئا فشيئا لم نشعر بها ولكنها اذا ازدادت فجأة آلمتنا .

٢ . — قانون الاختلاط . — الاحساسات المتقارنة لا تبقى رسومها منفردة في النفس بل يمتزج بعضها ببعض وتوَلَف شيئا واحداً . لأن من طبيعة الحوادث النفسية ان تتحد . مثال ذلك اختلاف الاحساسات الداخلية التي تحدث معا ، فلا تفرق احدها عن الآخر ، وامتزاج احساسات الذوق والشم بعضها ببعض واختلاطها باحساس اللمس . ان اصوات البيانو المختلفة تنقلب الى صوت واحد كما نتحد الالوان في قرص نيوتون فتكون لونا واحداً .

ان هذا الاتحاد يحدث بصورة عفوية لا اثر للتأمل فيها . وكلما كان الجهد النفسي قليلا كان امتزاج هذه الاحساسات مبرعا . مثال ذلك : ان مرغة الدوران اللازمة

لامتزاج الألوان في قرص نيوتون تكون في حالات الالخطاط العقلي اقل منها في الحالة الطبيعية

٥٠ - وحدة الاحساس

زعم (تين) و (سبنسر) وغيرهما من فلاسفة التداعي ان الاحساس ليس بسيطاً لا بتجزأ بل هو مركب من احساسات صغيرة اولية . فكما انه لا فرق بين صوت وآخر الا بعدد الامواج وسعتها ، كذلك لا فرق بين احساس الدوق واحساس اللمس مثلاً الا بعدد العناصر الأولية التي يحتويان عليها . وهذا العنصر الأولي مشترك بين جميع الاحساسات . ولذا ذكر الآن بعض ادلة اصحاب هذه النظرية :
١ - ان خواص الاجسام تتحل الى عنصر واحد مشترك بينها كلها وهي الخرز كما فانما كان العنصر الأولي للمؤثرات الخارجية واحداً . كان لابد من وجود عنصر نفسي أولي مطابق لهذا العنصر الخارجي وهو الاصطدام العصبي (Choc nerveux).

٢ - كان العلماء يظنون قبل (لافوازيه) ان الاجسام بسيطة فالتفت العلم اليوم انها مركبة من عناصر أولية مشتركة . الكيمياء لم يمزج ذرة من الآزوت بذرة اوكسجين بل ثلاث ذرات اوكسجين او خمس من الاوكسجين فيحصل على خمسة اجسام مختلفة الخواص . فعلى علم النفس ان يمزج من مزيج علم الكيمياء ويحلل الاحساسات الى عناصرها البسيطة ، فاذ لم يعرف العنصر البسيط النفسي فهو مركب منه الاحساسات . استطاع علم النفس بعد ذلك ان يخرج احساساً بسيطاً بغيره من الاحساسات البسيطة . ويمكن على هذه الصورة احساس اللمس لو احساس اليبس كما يركب الكيمياء . بعض الاجسام يمزج عناصرها البسيطة .

٣ - ان تقدم علم الطبيعة سهل على العلماء اثبات هذه النظرية . قالوا ان اختلاف كيفة الحسومات نشي عن اختلاف كمية المؤثرات ولم نشي هذه الصور

متولدة من سعة الامواج وارتفاع الارتفاع متولد من عدد الاحواج في الزمان وارتفاع
الجرس حادث عن امتزاج الصوت الاسامي بغيره من الاصوات الفرعية، فيمكنك
اذن ان تعتبر الاصوات كلها مركبة من صوت اولي بسيط، ويمكنك ايضا ان
تقول في الاكوان ما قلته في الاصوات، فالالوان اذن كالاصوات مركبة من لون اولي بسيط
وهكذا كل الاحساسات فللسمع اذن احساس اولي بسيط تتركب منه جميع الاصوات
كأن للذوق احساسا بسيطا تتركب منه جميع الطعوم. ثم ان الاحساس السمعي البسيط
لا يختلف عن الاحساس الذوقي البسيط الا بالكيفية، اما من جهة الكمية فيمكنك ان تعتبر
جميع هذه الاحساسات البسيطة مركبة من عنصر نفسي واحد. وهذا العنصر
الاولي البسيط يسميه سنسر كما رأيت الاصطدام العصبي وهو وحده الجزء الذي
لا يتجزأ، اما الاحساسات فهي مركبة منه ويختلف بعضها عن بعض بحسب تركيبها
وهكذا جعل سنسر جوهر النفس مركبا من الاصطدامات العصبية كما جعل
اينكور جوهر المادة مركبا من الاجزاء الفردية التي لا تتجزأ.

ولست نظرية وحدة الاحساس هذه الامتعة النظرية كوندريك التي تعتبر الممتلكات
النفسية كلها مركبة من الاحساس. ولندكر الان بعض ما قيل في الرد على هذه
النظرية :

١ - لا يوجد في الطبيعة شيء يماثل هذا التركيب ولا هذه
الوحدة، لان صفات الاشياء المركبة لا تختلف بالذات عن صفات
العناصر، ولا معنى للامتزاج والتراكيب الا اذا وجد فوق تلك العناصر موجود آخر
تكون نسبة تلك المركبات مختلفة عن نسبة المركبات الى عناصرها، فلو وجد
بسيط غير ان يدرك ما بين المركبات وعناصرها من الاختلاف، فماذا قيل ان الماء جسم
مركب وان صفاته مختلفة عن صفات الاوكسجين والهيدروجين، فلو ان الماء لا يختلف

بذاته عن عنصره وانما يظهر مختلفاً عنهما في عيني المشاهد . قال (رايه) (١)
ماخلاصته : لا تتخصص الأشياء الا بتأثيرها فينا ، واختلاف المركاتب عن عناصرها
ليس ناشئاً عن طبائعها بل عن شعورنا بها . فالشعور هو مبدع الصفات والكيفيات
ومبدل الأشياء وواهب الجمال . وهو الساحر العجيب الذي تحدث عنه جميع
الاستحالات . فيبدل اجزاء الاوكسجين والهيدروجين الى قطرات من الندى
ويقلب قطر الندى الى قوس قزح .

وعلى ذلك فانه اذا تولد ١٠٠٠ احساس أولي من ١٠٠٠ موجة بقيت هذه
الاحساسات الاولى منفصلة بعضها عن بعض حتى تزول من الشعور ولا يمكنها ان
تتحد وتؤلف احساساً كلياً الا اذا وجد فوقها مدرك آخر مختلف عنها .

٢ . — لو كانت نظرية وحدة الاحساس صحيحة لحدثت كل
موجة احساساً أولياً . ولكن الف موجة مثلاً لا تحدث الف احساس
اولي لان سرعة الناقلية العصبية دون سرعة المنبهات الخارجية . ويمكنك ان تعتبر
ذلك بحال التيار الكهربائي فهو أوسع من التيار العصبي وعلى ذلك فان آثار الأمواج
الكهربائية تختلط قبل أن يصل التأثير من الأطراف الى المراكز العصبية . وهذا
مناقض لنظرية وحدة الاحساس لان هذه النظرية تقتضي أن يحدث المؤثر البسيط
احساساً أولياً منفرداً ، وقد رأيت ان آثار الأمواج الكهربائية مثلاً لا تبقى مستقلة
بل تختلط قبل ان نشعر بها ، فالاحساس الذي شعرنا به ليس ناشئاً عن مؤثر بسيط
بل هو متولد من امتزاج المؤثرات قبل وصولها الى ساحة الشعور .

٣ . — ان هذه النظرية لا توضح لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من
الاصطدامات العصبية المتجانسة . ان احساس السمع مختلف عن احساس البصر
فكيف يتولدان من عنصر قسبي واحد ؟ لم يقل هيربرت سبنسر بالاصطدام العصبي

الايين لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من المؤثرات المتجانسة : فالمؤثرات الطبيعية تنحل الى حركات متجانسة والحركة تولد الاصطدام العصبي ، وهو في كل احساس الا أن احساس السمع يختلف عن احساس البصر مثلاً بعدد الاصطدامات العصبية الموجودة فيه . ولكننا لا ندري كيف ينقلب المتجانس الى المتباين ، ولا نجد حاجة لادخال الاصطدام العصبي بين المؤثر والاحساس .

وقصارى القول ان نظرية وحدة الاحساس كنظرية هلمولتز ومولر تريد أن تجعل الصفات الحسية للجسام ومما محضاً وتريد ان تجعل هذه الخواص آتية من الشعور كأن الاشياء في ذاتها ليس لها لون ولا رائحة وكأن جميع الامور المحسوسة هي حركات بسيطة متجانسة وليس اختلاف احساسنا بها الا ضرباً من الوهم . وقد رأيت ان هذا الرأي مخالف لفلسفة التطور .

٦ . — شأن الاحساس وقيمه

ماهي قيمة الاحساس ؟

ربما كان الانسان محروماً من بعض الحواس الموجودة عند الحيوان ، لأن لبعض الحيوانات حاسة الرطوبة وحاسة الكهرباء وبعض انواع الحشرات حواس لا نعرف طبيعتها ، اضعف الى ذلك ان حواس الانسان اضعف من حواس بعض الحيوانات فالطيور أقوى بصرآ والكلاب أقوى شماً والحمام أقوى توازناً وأحسن اعتدأً ولعل الانسان لا يمتاز على الحيوان من هذه الجهة الا بالسمع .

ولكن قيمة الاحساس لا تعرف بالمقاييس بينه وبين الحيوان بل بالمقاييس بينه وبين الحقيقة الخارجية ، فهل يطلعنا الاحساس على حقيقة الأشياء الخارجية ام هل هو وهم محض ؟

قلنا ان الاحساس نسبي ومعنى ذلك انه تابع ١ . — للانتقال العصبي ٢ . —

للمراكز العصبية ٣ . — للاحوال النفسية السابقة والمقارنة . وربما كان احساس

الحيوان مخالفاً للاحساس بالإنسان . وكذلك بالنسبة إلى جملة الجسد ، فإنه من كان ذا فم عر وجد الطعوم فيه عر ، فخل تدل نسبة الاحساس على ان الاحساس يوم بلطل ؟

ولاشك ان الاحساس ليس نسخة عن الشيء المحسوس لانه كما رأيت اضافي . وكذلك لا نستطيع ان نقول انه وهم محض ، لانه حواسنا تصطبغ من العالم الخارجي ما يخصها من المؤثرات تقلقه التنا وتبدله . وليس الاختلاف بين احساساتنا ناشئاً عن متاعرها فقط بل عن كثرة حقيقة في الطبيعة وقد فندنا نظرية وحدة الاحساس ونظريته لمولز ومولز ونقول الآن ان للاحساس وظيفة في مؤثراته شروط الحياة فالاحساس آلة عمل كما هو آلة نظر . ولولا احساس الحيوان بما يحيط به لهلك في تنازع البقاء . ولذلك كان احساس الحيوان بالامور المتحركة اشد منه بالامور الساكنة وكما تبدل الاحساس زاد وضوحاً . واذا بقي الاحساس على حاله ولم يتبدل تضائل وزال .

ونقول ايضاً ان دقة احساسنا تبعث في تموسنا شيئاً من الثقة بما نطلع عليه قال الحواس تدرك ما لا تدركه الآلات . وقد اثناء (ابن خلدون) كذا ان المخترعين لم يخترعوا بعد آلة ادق احساساً من الآلات ، وان العين ادق احساساً من آلة التصوير لانها ترى الأشبه في ضوء القمر وفي الظلمة بينما آلة التصوير لا ترسم الصورة واضعة بالآلة على ثور المختز يوم . نعم ان الانسان اخضع شيئاً من الحيوان ولكيفك تصطبغ بظلمة الشم ان تدرك اجزاء صغيرة من التبغ والمسك وتستطيع ان اذا كانت المذلة قوية ان تشم رائحة بعز من مليون جزء من المرام . ان حواس الانسان واسعة العطاق اما الآلات فلا تتأثر الا بالمجسات المتمثلة . الميراث النقي نون به الفرس لا تفرق به القناطير ولكنك تزن باليد ذاتها ما لا تزنه بالآلات العديدة ، وتدرك بالإنسان قسماً صوت سقوط الحصى وصوت اعتبار الخرجم الخوقي بالعين فلتها شطاح القمر المضيئ ونور المختز يوم الساطع

على اذك لا تستطيع ان تقول ان الحواس تطالعك على حقائق الاشياء ، لان في الطبيعة امواجاً لا تدركها فاعظم مدرك لحاسة السمع لا ينتهي حيث يتردى اصفر مدرك لحاسة الحرارة والبرودة . ولذلك قيل ان الاحساس منفصل وان الموت يرتبط . وكثيراً ما كذب حاكم العقل حاكم الحس ، فبالاحساس حدس ضروري للعلم ولكنه بدون حاكم العقل حدس شخصي ، فلا يكسب صفة عقلية الا بالتأويل ، وهذا التأويل يرجع الحكم فيه الى الادراك . اما نسبة الاحساس الى الاشياء الخارجية فستتجلي لك عند البحث في ادراك العالم الخارجي ونستطيع ان نقول منذ الآن : ليس بين الاحساس والشيء الخارجي وحدة ولا مشابهة بل بينهما مطابقة فقط .

١ - المصادر

1. *Bain, Les sens et l'intelligence,*
2. *Dumas, Traité I 318 — 401.*
3. *Ebbinghaus, Précis 69 — 105.*
4. *Foucault, Cours de psychologie.*
5. *Guilleaume, Psychologie 108 — 184*
6. *Höfding, Psychologie 131 — 158.*
7. *James, Précis Ch. III — VI.*
8. *Piéron, Psychologie expérimentale 82 — 103.*
9. *Sanford, Cours de psychologie expérimentale.*
10. *Titchener, Manuel.*
- 11 *Warren, Précis.*

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - فرق بامثلة شخصية بين الاحساس والادراك .
- ٢ - ناقش نظرية وحدة الاحساس .
- ٣ - اشرح قانون فيشر وناقشه

٣٠ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهي حواس الانسان (بكالوريا ٤ ليون - ١٩٢٨)
- ٢ - ماهو الاحساس وهل يمكن قياسه (بكالوريا ٤ كلرمون - ١٩٢٥)
- ٣ - الجنس بالجهد ٤ حقائقه ٥ اسبابه (بكالوريا ٠ ستراسبورغ - ١٩٢٦)
- ديجون (١٩٢٩)
- ٤ - طبيعة الاحساس وما ينشأ عنه من النتائج المتعلقة بنطاق المعرفة الحسية
(بكالوريا ٤ باونز - ١٩٥٢)
- ٥ - ما معنى نسبية الاحساس ؟



الفصل الثاني

الصورة النفسية

١٠٠ - تعريف الصورة

ما هي الصورة؟ - الصورة هي بقاء الاحساس في النفس بعد زوال المؤثر الخارجي ولذلك قال بعضهم ان الصورة ذكرى الاحساس . قال بوسويه :

« لينجب الشيء الذي انظر اليه من امامي ، ولتهدأ الضجة التي اسمعها ، ولا تقطع عن تجمّع الشراب الذي يحدث في لذة ، ولتنطفئ النار التي كانت تدفئني ، وليعقب الحرارة - اذا شئت - احساس البرودة ، فانا اتصور واتخيل ذاك اللون وهاتيك الضجة ، وهذه الحرارة وتلك اللذة ، فاذا عادت الي في الظلام والسكون صورة ما سمعت وما رأيت لم اقل اني اراها او اسمعها بل قلت اني اتخيلها » (١)

فالصورة اذن من طبيعة الاحساس لانها في الغالب نسخة عنه ، وهي حادثة نفسية بسيطة الا انها ليست كالاحساس اولية ، وقد قيل ان الاحساس صورة اولى وان الصورة احساس ثان .

وسنبحث بعد قليل في مشابهة الصورة للاحساس واختلافها عنه ولندكر الآن ما هي الصورة التالية « Image Constatative » .

(١) بوسويه Bossuet ، مرة الا له والنفس فصل - ١ بقية - ٤

١ - الصورة التالية : - الصورة التالية هي الصورة التي تنلو
الاحساس وتعقبه مباشرة . اذا حدثت في جسم مضي ثم اغمضت عيني رأيت صورة
ذلك الجسم المضي في الظلام . واذا حدثت في جسم مضي ثم نظرت الى جدار ابيض
رأيت صورة ذلك الجسم بالوانه الطبيعية . وقد اراه بالوان متممة للاولى . فاذا
رأيت الجسم بالوانه الطبيعية كانت صورته التالية ايجابية واذا رأيت بالوانه المتممة
كانت صورته سلبية (١)

ان للسمع والشم والذوق وغيرها من الحواس صوراً تالية كما للبصر . ولكن
هذه الصور كلها ايجابية اي انها تنلو الاحساس من غير ان تبدله .
وقد فرق العلماء بين الصورة التالية والصورة الحقيقية التي تعود الى الشعور بعد
زوال الاحساس ، فقالوا ان الصورة التالية تعقب الاحساس مباشرة اما الصورة
الحقيقية فهي التي تعود الى الشعور بعد زمان ما . واحسن فارق بين الصورة الحقيقية
والصورة التالية ما ذكره (وليم جيمس) في كتاب علم النفس . قال : ان
الصورة التالية تعظم اذا ابعدت الحاجز وتضغر اذا قربته ، اما الصورة الحقيقية فتبقى
هي في . وهذا يدل على ان الصورة التالية تنشأ عن تأثير عصبي لا يزال محفوظاً في
الاعصاب بعد زوال المؤثر . فهي اذن اشبه بالاحساس . ومن الخطأ ان نسميها
صورة تالية بل الاصح ان تدعى احساساً تالياً .

٢ - الصورة الحقيقية : - الصورة الحقيقية لا تنشأ عن تأثير عصبي حاصر
بل في حالة تقسية شبيهة بالاحساس تعود الى ساحة الشعور عند غياب المحسوس .

(١) اذا كان الجسم اخضر بدا لك ارجوانياً ، لان الارجواني متمم الاخضر ، وسبب ذلك
انك عندما تحقق في اللون الاخضر تقل حساسية الشبكية بالنسبة الى هذا اللون فلا ترى عند النظر الى
الحاجز الابيض الا اللون الارجواني اي (ابيض - اخضر) واذا كان الشكل مربعاً ابيض على
ورقة سوداء بدا لك بلون رمادي على ورقة بيضاء

وفرقوا بين الصورة والتصور فقالوا ان الصورة حالة نفسية بسيطة منعزلة عن غيرها .
اما التصور فعالة نفسية مركبة تحتوي على كثير من الصور .

ان للسمع والشم ولسائر الحواس صوراً مختلفة . في ارى وانا اكتب هذه السطور
صورة لبنان من البحر عند مدخل بيروت فاذا اغمضت عيني تجلت لي هذه الصورة
بوضوح . وقد اسمع ، وانا اقرأ ، حفيف الاغصان وخرير المياه واشم اريج الزهر
واذوق طعم النبيذ ولبس شيء من ذلك امامي .

قد يكون رجوع الصور الى ساحة الشعور غريباً وقد يكون ارادياً . ولكن
الناس متفاوتون في القدرة على احياء صورهم النفسية . ومن الناس من يكون
قريباً من الحس فلا يفكر الا بواسطة الصور . الا ان العلماء (الفرد بينه ومدرسة
فورزبورغ) اثبتوا اليوم ان الصورة ليست لازمة للتفكير لزوماً ذاتياً .

فقد يفكر الانسان في المثلث او الثلج مثلاً ولا يحتاج في تفكيره الى تخيل
صورة المثلث المحسوس او الثلج البارد . ان في العلماء طائفة تبلغ من التفكير درجة
لا تحتاج معها الى تصور الامور المحسوسة . وقد اثبت (غالتون) ان كثيرين من
العلماء محرومون من هذه الرؤية الباطنية وان القدرة على احياء الصور البصرية بالوانها
الواضحة موجودة بصورة قوية عند كثيرين من غير المتعلمين والنساء والشباب
والشابات . ولكن اذا كانت القدرة على احياء الصور موجودة عند كل انسان
فلا يقتضي ذلك ان يكون الصورة لازمة للتفكير كما زعم (نين) .

٢٠ - انواع الصور

قلنا ان الصورة نسخة عن الاحساس ، وقد اثبت العلماء ان هناك صوراً بصرية
وصوراً سمعية وصوراً شممية وصوراً ذوقية وصوراً لمسية ، وصوراً افعالية وصوراً باطنية
(ناشئة عن الحس الباطني) وصوراً حركية . الا ان (شاركو) اقتصر في تصنيفه

على أربعة أنواع وهي البصري والسمعي والحركي والمتوسط . فمن الأشخاص من يفكر بواسطة الصور البصرية ومنهم من يفكر بالصور السمعية ومنهم من يفكر بالصور الحركية ، ومنهم من هو متوسط بين هذه الأنواع الثلاثة . فإذا فسد مركز البصر في الدماغ وكان الشخص ممن يفكرون بالصور البصرية امتنع عليه التفكير امة اذا كان سمعياً فان فساد مركز البصر لا يؤثر في تفكيره ولنبحث الان في كل من هذه الأنواع الاربعة

١- النوع البصري . - طلب وليم جيمس من احد البصريين ان يصف له حاله فقال : « تكاد تكون ذاكرتي البصرية ذات تطلق غير محدود . اذا نيتي استطيع ان ارى الزوايا الاربع في غرفة او غرفتين او ثلاث او اربع او اكثر واراها بوضوح كاف حتى انني استطيع ان اعد لك كراسيها بدون تردد واقول لك ماذا يوجد في هذا المحل او ذاك . كلما قرأت صفحة واعدت قراءتها لاخطئها ان قسمت حروفها المطبوعة في ذاكرتي ، فارى السطور وانما لم استظهرها بعد واستطيع بالتأني ان اؤلفها كلمة كلمة » .

٢- النوع السمعي . - النوع السمعي اقل انتشاراً من النوع البصري وقد وصفه الفرد بينه بقوله : « ان افراد هذا النوع يتمثلون كل ذكرياتهم بلغة الاصوات فاذا ارادوا حفظ امثلة ما لم يسموا في اذهانهم بصورة الصفحة بل نقشوا عليها اصوات الفاظهم . والمحاكمة عندهم سمعية كالذاكرة . فاذا ارادوا ان يجمعوا بعض الاعيان جميعاً ذهنياً كرروا اسماءها وجمعوا اصواتها من غير ان يتصوروا اشاراتها الخطية . وللتخيل ايضاً شكل سمعي مثال ذلك ان (لنوفه) قال (لسكريب) مرة : « انا اسمع عند كتابة مشهد من المشاهد صوت الاشخاص الذين يتكلمون في الرواية ، اما انت فتروا » . كأنك المسرح ذاته او كأنك الممثلين يشون ويتحركون امام عينيك فلانا سامع ولانيت ناظر . فاجابه (سكريب) لاشي واصح عما نقول ، هلي غدري اين اكون

عند كتابة رواياتي ؟ — يخيل الي انني في وسط المسرح !» .

وقد تنمو ذاكرة السمعى كما تنمو ذاكرة البصرى مثال ذلك ان (موزار) استطاع بذاكرته السمعية ان يحفظه انغام « مزامير الرحمة » بعد سماعها مرتين في كنيسة القاتيكان (السبكستين) . وكان يتموفن بعد صممه بولف الانغام الطويلة ويكررها في داخله .

٣ — النوع الحركى . — ان هذا النوع اقل انتشاراً من النوعين المتقدمين . الا ان اكثر الناس الذين يفكرون بواسطة الصور السمعية يضمون الى افكارهم بعض الصور الحركية كحركة الشفاه وحيال الصوت وغير ذلك ولا يحفظون شيئاً الا اذا قراوه بصوت عالٍ وكتبوه وخير واسطة لمشاهدة هذه الحركات ان يفتح الانسان فاه ويفسك في الفاظه ذات مخارج شغوية كبرميل وبلعوم ومجرفة وغير ذلك ، انبه اذا فعل ذلك لا يستطيع ان يحصل على صورة واضحة لهذه الاشياء

٤ — النوع المتوسط . — لذا وجدت هذه الانواع المختلفة معاً في شخص واحد وكانت معتدلة كان صاحبها من النوع المتوسط . يغلب على المصورين النوع الاول وعلى الموسيقيين النوع الثالث على اصحاب الحرف الهندية والنوع الثالث . اما النوع المتوسط فهو اكثر الانواع المساجعة انتشاراً بين الناس .

٣ . — طبيعة الصورة

لا تعرف طبيعة الصورة الا اذا قايسنا بينها وبين الاحساس .

١٠ . — للوجه الفيسيولوجية

تعمل الصورة التالية بقاء التبدل العضوي في الاعصاب بعد زوال المؤثر ، فلا فرق اذن بين الصورة التالية والاحساس من الوجهة الفيسيولوجية لانهما يحدثان عن مؤثر خارجي مباشر . اما الصورة الحقيقية فتنشأ عن

تبدل في المراكز العصبية . وقد قيل ان تأثير الارادة في احياء الصور النفسية تابع
لفاعلية الدماغ .

ب . -- الوجهة النفسية

اذا قايسنا بين الصورة والاحساس من الوجهة النفسية وجدنا بينهما مشابهة
واختلافاً .

١- المشابهة بين الصورة والاحساس . - بين الاحساس والصورة مشابهة .
وقد قيل انهما من طبيعة واحدة لان صورة الصوت وصورة اللون لون ايضاً . ان
الملاحظة تؤيد هذه المشابهة وتبين ان الاحساس والصورة لا يختلفان بنائيهما . فصورة
الشيء القذر تولد الاستقذار ، وصورة المشهد الملائم تولد اللذة . نعم
قد تولد ذكرى الحادثة السعيدة المأ ولكن ذلك لا يكون الا في الاحوال النفسية
المركبة حيث تمزج الصورة بغيرها من الذكريات .

٢- الفرق بين الصورة والاحساس . - تختلف الصورة عن الاحساس
بالصفات الاتية .

(١) الصورة اقل شدة من الاحساس : ليست صورة دمشق المحفوظة في
نفسك كنظرها من المهاجرين . بل ان هذا الاحساس اشد واقوى وواضح من
تلك الصورة . ان هذه الصفة لا تكفي للتفريق بين الاحساس والصورة اذ كثيراً
ما تقوى الصورة وتصبح وهماً فيصعب عليك تمييزها عن الاحساس الحاضر .

(٢) الصورة افقر مادة من الاحساس : ان منظر غروب الشمس يتضمن
عناصر عديدة كثيرة الالوان كهبوط الشمس الى الافق وتغير الوان الجبال وتبدل
الحرارة واختلاف النور وغير ذلك من الاحساسات المقارنة . اما الصورة النفسية
لغروب الشمس فهي فقيرة جداً لانها صورة قرص من النور لا يحيط به شيء فلا
بضي ولا بدفي ولا يرافقه شيء من الاحساسات التي تحيط بالمشاهدة الحقيقية .

٣ - ليس للصورة موضع معين في العالم الخارجي . اما مواضع الاشياء المحسوسة فمحدودها معينة ، لان الاحساس ينشأ عن اسباب خارجية والصورة تحدث عن تبدلات مركزية . نعم ان للصورة امتداداً كلاحساس وان لها ماللمكان من الابعاد ، ولكن هذا المكان الذي تقتضيه الصورة ليس شبيهاً بالمكان المحسوس ، بل هو مكان غير معين ، فليس للصورة اذن موضع محدود ، لانك تتوهم انها في كل مكان .

٤ - ان الصورة خاضعة لرغبي وارادتي ، لانني قد استرجعها واستبقيا وقد اطردتها من نفسي . استطيع الآن ، وانا اكتب هذه السطور ، ان اغمض غيني واتخيل ساحة الكونكورديا باريز واستطيع بارادتي ان اعرض عن هذه الصورة واستعرض غيرها . اما الاحساس فلا تستطيع ان تبدله طبق رغائبك . انك لا تستطيع مثلاً ان تبدل منظر دمشق من المهاجرين فتجعل المدينة على شكل دائرة في قلبها بجيرة ، لان الاحساس كما قلنا تابع للمؤثرات الخارجية .
الا ان الصورة النفسية كثيراً ما تقوى ، فيخيل الى صاحبها انها حقيقية ويصعب التفريق عهد ذلك بينها وبين الاحساس . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن فوارق الصورة الحقيقية .

٤ - شأن الصورة ووظيفتها

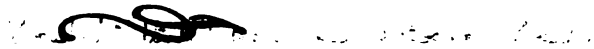
ان للصورة عملاً أساسياً في ادراك العالم الخارجي :
١) الصور التالية تبذل الاحساسات المتعاقبة بعضها ببعض ، فتجتمع الاحساس اللاحق الى الاحساس السابق ، وتقلب الصور المتقطعة الى حركات منسقة متصلة . ان الافلام السينمائية تحتوي على صور صغيرة للاوضاع المختلفة . ولكن الصور التالية التي تحدث عن هذه الصور الصغيرة تجعلنا نرى الصور المتقطعة متصلة . وليس العالم الخارجي الا سلسلة من الافلام ذات الصور المتعاقبة ولولا الصور التالية لكانت

الاحساسات متقطعة لا صلة بينها :
 (٢) ثم ان الصور تمتزج بالاحساسات الحاضرة فتزيد وضوحها ، اذا اضأت بصورة
 مافي غرفة مظلمة بنور متقطع ، وجعلنا بين كل اضائة واخرى زمنا كافيا لئوال انقضاء
 الصور التالية بوجدنا ان نتابع النور يزيد وضوح الادراك ، فلو كان ادراك هذه
 الصور المظلمة راجعا لتأثير الصور التالية فقط ، لما ازداد وضوحها في تجربته هذه ،
 لاننا اشترطنا زوال الصور التالية . الا ان الصور المنقسمة هي التي تجعل الادراك
 واضحا ، بانضمامها الى الاحساس .

وستفكر في بحث الادراك ان الصور تؤثر في القرائة مثلا ، اكثر من الاحساس
 لاننا نقرأ بها اكثر مما نقرأ بأعيننا .

فالصورة اذن اعظم تأثيرا من الاحساس في ادراك العالم الخارجي . وهي اسهل
 ورودا لان انبعاثها يكون في الغالب عفويا فلا يقتضي ما يقتضيه الاحساس
 من التعب . ان الاحساس ليس الا واسطة لانبعاث للصور فتحت لا تترك
 الا بنور المضي ولا نعرف الجديد الا بثوب القديم وقد قبل ان معرفة العالم
 الخارجي تعارف .

ثم ان للصور حركة وحياة فتبدل من حال الى حال وتنتقل من طور الى طور
 ولكل نوع من الصور صبح ومساء وشروق واقول ، ولكل صورة صلة بغيرها من
 الصور وتأثير في تطور الفكر . ولكن الفكر كما قلنا ليس مقيدا بالصور .



ثالثاً - المراجع

٠ ١ - مراجعة مصادر الفصل السابق

٠ ٢ - مراجعة الكتب التالية :

1. Arréat ; mémoire et imagination
2. Peillaube ; Les images
3. Taine ; De l'intelligence.

1^{re} partie, livre II et III

٠ ٤ - تملارين ومناقشات شفاهية

- ٠ ١ - امتحن نفسك وبين ما هو نوع الصور التي تفكر بها .
- ٠ ٢ - ما هي الصورة التالية ؟ فائس بينها وبين الاحساس .

٠ ٣ - الانشاء الفلسفي

- ٠ ٢ - الاحساس والصورة (بكالوريا - بوردو ، ونانسي ١٩٢٤)
- ٠ ٣ - ما هي انواع الصور (بكالوريا ، رهن ١٩٢٥ ، ليون ١٩٢٧)
- ٠ ٣ - الصورة ، طبيعتها ووظيفتها (بكالوريا ، غرنوبل ١٩٢٥)
- ٠ ٤ - الصورة وقوتها المحركة ، اهميتها في علم النفس (بكالوريا - الجزائر ١٩٤٨)

- ٠ ٥ - « النفس لا تفكر بتاتا بدون عيال » كيف تفهمون كلمة
- ارسطو طاليس هذه (بكالوريا السورية - تشرين ١٩٣٢)



الفصل الثالث

معرفة العالم الخارجي

(الادراك)

فرقنا في الفصل السابق بين الادراك والاحساس وقلنا ان الادراك ليس حادثة
تسببية اولية ، بل هو حادثة مركبة تقتضي كثيراً من الافعال الذهنية . فكيف
ندرك العالم الخارجي ، وكيف نفهم معاني الاشياء ، وما هي عناصر الادراك ؟
ان هذه المسائل تسببية بحتة ، وهي تختلف تماماً عن مسألة حقيقة العالم الخارجي
التي يدرسها الفلاسفة . فالفيلسوف اما ان يثبت وجوداً مستقلاً عنه او ينكره ،
فاذا اثبت حقيقة وجود العالم الخارجي كان مذهبه وجودياً ، واذا انكر حقيقة وجوده
وزعم ان لا حقيقة الا للتصور كان مذهبه خيالياً . اما عالم النفس فانه لا يبحث
الا عن الافعال الذهنية اللازمة لهذا الادراك . ولنبحث الان في المسائل التي
يتضمنها ادراك العالم الخارجي من الوجهة النفسية .

١ - المسألة الاولى هي مسألة تصور المكان وتولده في الذهن . ان تصور
المكان صفة ملازمة لمدركات العالم الخارجي ، والاشياء كلها منسوجة به . فالالوان
مثلاً تظهر كأنها على سطح ، والاصوات تبدو كأنها ذات حجم . وسنبين بعد قليل
ان الامتداد ملازم للاجسام . فكيف يتوصل الفكر البشري الى ادراك
المكان ؟

٢ - المسألة الثانية هي مسألة تصور الاشياء . ان العالم الخارجي ليس مؤلفاً
من مكان واطراف هندسية فقط ، بل هو مؤلف ايضاً من اشياء مشخصة ذات لون

ووزن وصوت ورائحة وطعم الخ .. لكل منها حدود تميزه عن غيره . انظر الى هذا الكتاب الذي امامي ، انه ذو لون ووزن وملاسة . فكيف الفصل لونه عن الالوان المنصلة به ، وكيف اجمع هذا اللون الى هذا الوزن وهذه الملاسة ؟ ان هذا الامر محتاج الى فهاين فعل الفرق وفعل الجمع . وسنوضح ذلك عند البحث في المسألة الثانية .

٣ - ثم اننا نعتقد ان هذه الاشياء التي ركبتها من الاحساسات المختلفة موجودة في العالم الخارجي . ونعتقد ان وجودها مستقل عن وجودنا فكيف تولد فينا هذا الاعتقاد وما هي عناصره ، لماذا لم نقل ان ما نحس به وهم باطل . فالمسألة الثالثة تنقسم اذاً الى مسألتين :

- (١) لماذا يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارجياً مستقلاً عنه .
 - (٢) اذا كان للعالم الخارجي وجود حقيقي فما هي فوارق الصورة الحقيقية الحادثة عن سبب خارجي وكيف تفرق بينها وبين الوهم ؟
- ولنبحث الان في كل من هذه الامور على حدته :

١ . - ادراك المكان

ما هو المكان ؟

المكان اما ان يكون مجرداً واما ان يكون محسوساً متشخصاً . فاذا كان مجرداً كان كالحيز الرياضي متوهماً ، ومعنى ذلك ان المكان المجرد هو وسط متجانس لا حدود ولا مشخصات حسية له ، وهو فراغ غير متناهٍ لا يختلف باختلاف الاجسام وهو كمية رياضية لانه لا يتأني اليانوس بل يمكن تقسيمه الى عدد لا نهاية له من الاجزاء .

واذا كان متشخصاً كان متحققاً في الحس بمجموع ما تقتضيه الاجسام من

الصفات كاللون والنباتين وغير ذلك .

فللممكن إذن معنى مجرد كما أن له صورة مشخصة . ونريد الآن أن نعرف
أيهما أصل وإيهما فرع فهل تولد معنى المكان المجرد من ادراك المكان المتشخص
أم هل تصور المكان المجرد امر فطري سابق للتجربة ؟

١ . — نظرية كنت

إن هذا الرأي الأخير هو رأي (كنت) فقد زعم عند البحث
في قيمة الرياضيات واليقين العلمي أن المكان معنى مجرد يستخرجه
العقل من داخله وأنه صورة محضة متقدمة على المحسوس (*Une forme pure a priori de la sensibilité*)
أن الأدلة التي جاء بها (كنت) لا تكفي لجعل
تصور المكان مستقلاً عن مدركات الحس .

ولنتناقش الآن هذه الأدلة :

الدليل الأول . — قال كنت ما خلاصته : لم يتولد المكان من مدركات الحس ولا
من التجربة الخارجية لأننا لا نستطيع ادراك الأشياء الخارجية مستقلة عنا ومستقلة بعضها
عن بعض . لا بعد تصور المكان ، فكل جسم متمكن وكل متمكن يقضي مكاناً
وهذا المكان الذي نتوهمه لم يتولد من التجربة الحسية لأنه شرط من شروط إمكانها ،
إذن فالمكان العقولي متقدم على المكان المحسوس

مناقشته . — لا معنى لهذا البرهان إلا إذا كان الاحساس عارياً من الامتداد .
وفي الحق أن التجربة الحسية تنحل إلى احساسات مختلفة . فإذا كانت الاحساسات
بذاتها عارية من الامتداد لزم أن يكون تصور المكان سابقاً للتجربة . ولكن إذا
فرضنا أن الامتداد صفة ملازمة للاحساس اضاع برهان كنت قيمته . لأن
هذه الفرضية الأخيرة تجعل الامتداد الحسي امماً تجريبياً ، لا نرى أنك تدرك الأشياء

الخارجية مستقلة عنك وتتصور في الوقت نفسه انها ذات امتداد . فلا لزوم لجعل الامتداد الحسي مشتقاً من المعقول ، بل ان الامتداد امر حسي ملازم للصوت واللون والرائحة وهذا الرأي الاخير اقرب الى الحس السليم من فرضية كنت

الدليل الثاني . - قال كنت : « لا يمكننا ابدأ ان نتصور فقدان المكان مع انه يمكننا ان نتصور زوال الاشياء من المكان » (١) ومعنى ذلك ان تصور المكان ضرورة لا محيد عنها في ادراك العالم الخارجي . اني ارى الان على منضدي ساحة ودواة وقلماً وكتاباً وهي ، مادامت شاخصة امام عيني ، لازمة لحسي . الا انني استطيع ان اتصور زوالها من امامي . اما المكان الذي تشغله هذه الاشياء فلا استطيع ابدأ ان اتصور زواله ، وهذا يدل على ان تصوره ضروري . ان هذه الضرورة لا يمكن ان تتولد من التجربة لان التجربة كما رأيت في تبدل دائم .

مناقشته : ان هذا البرهان مبني على ملاحظة نفسية صادقة ولكن لا يلزم عنه ان يكون تصور المكان تصوراً فطرياً سابقاً للتجربة . نعم ان تصور المكان ضروري ، ولكن من اين تولدت هذه الضرورة ؟ الجواب على ذلك انه لما كان تصور المكان ملازماً لكل مدرك حسي ، مشتركاً بين جميع الاحساسات ، امتنع زواله بزوال الاشياء المحسوسة . فالمكان صفة مشتركة بين القلم والدواة والكتاب . ولذلك سهل زوال القلم من تصورك وصعب زوال المكان الذي تشغله هذا القلم . اقول يصعب ولا اقول يمتنع لان الفلاسفة يتصورون وجوداً مستقلاً عن المكان . فالله في مذهب الالهيين خارج عن الزمان والمكان ، كما ان « الشيء بذاته » او « النومن » في مذهب كنت مستقل عن الامتداد . نعم اننا لا نستطيع ان نتخيل ذلك تخيلاً حسياً ولكننا نستطيع ان نقوله . وهذا يدل على ان الفكر يستطيع ان يتجرد من قيود التجربة .

الدليل الثالث . — المكان فراغ غير متناه والتجربة متناهية اي ان كل شيء من الاشياء الخارجية محدود بغيره . فلا يمكن اذن ان يتولد تصور المكان غير المتناهي من التجربة المحدودة .

مناقشته : اذا اوضحنا معنى اللانهاية بطل هذا الدليل . فما هي اللانهاية ؟ اللانهاية ليست شيئاً متحققاً بل هي معنى متوهم لمقدار غير محدود . او هي امتناع تصور مكان لا مكان بعده .

ان هذا المعنى يمكن ان يتولد من التجربة ، لان كل جسم من الاجسام الخارجية كما يننا محدود بغيره . ولا يوجد نهاية لاتصال الاجسام بعضها ببعض . فكل جسم محدود بجسم والمكان صفة مشتركة بين الاجسام كلها . وهذا يمنع وجود جسم لا جسم بعده كما يمنع تصور مكان لا مكان بعده . اذن فالمكان ليس مفهوماً عقلياً بل هو مفهوم تجريبي .

الدليل الرابع . — انك تستطيع ان تعين بعض خواص المكان من غير ان تستند الى الحس كقولك ان للمكان ثلاثة ابعاد هي الطول والعرض والارتفاع وهذا يدل على ان تصور المكان لم يتولد من التجربة . — نقول رداً على ذلك ان 'قولك : « المكان ذو ثلاثة ابعاد » حكم تجريبي لا حكم عقلي ، لان الاجسام في الواقع تحتوي على ثلاثة ابعاد . ولو كان هذا الحكم عقلياً محضاً لكان ملائماً لكل هندسة ، الا ان العلماء اشتطعوا في الهندسة اللاقليدية ان يتصوروا حقائق هندسية مبنية على أكثر من ثلاثة ابعاد . وهذا يدل على أن خاصة الابعاد الثلاثة ليست خاصة عقلية بل هي خاصة تجريبية .

الدليل الخامس . — لو كان تصور المكان متولداً من التجربة لكانت الحقائق الهندسية غير ضرورية . الا ان الحقائق الهندسية مطلقة واحكامها يقينية والتجربة لا تفيد يقيناً مطلقاً . ثم ان الفراغ الهندسي متجانس الاجزاء اي ان كل

أقسامه واحدة ولولا ذلك لما كانت الهندسة ممكنة ، لأنها إنما تبحث خواص المكان وإذا صححت حقائقها في هذا القسم من المكان صحت في غيره ولولا تجانس المكان لما انطبقت حقائق الهندسة على جميع أجزائه . فالمكان المتجانس ليس متولداً من التجربة ، بل متولد من العقل ، سابق للتجربة .

نقول في مناقشة هذا الدليل : أنه لا يمنع تولد صورة المكان المتشخص من التجربة والاحساس ، بل يثبت أن المكان الذي يبحثه الرياضي معقول محض بعيد عن الحس ، وإن حقائق الهندسة لا تصح إلا إذا كان هذا المكان المجرد متجانساً ومطلقاً .
لنحذف الآن ذكر أثر العقل في إبداع هذا المكان المجرد . فالمكان المتجانس الأجزاء ليس صورة مشخصة ، بل هو معقول مجرد . ولكننا نقصد أن الحواس تطلعنا على نوع من الامتداد الحسي .

الحواس تولد في قلوبنا صورة الامتداد الحسي ثم يجرد الفكر منها معنى المكان المجرد . والهندسة تبحث خواص المكان المجرد لا خواص الامتداد الحسي ، إلا أن حقائقها ليست اصطلاحية ، بل هي ذات صلة بالتجربة وسنبين ، عند البحث في منشأ المعاني الرياضية ، كيف يرتقي الفكر من المشاهدات الحسية إلى المعاني الرياضية المجردة : فالرياضي يرى في الطبيعة أشكالاً دائرية كمقاطع الأشجار فيجرد منها معنى الدائرة ، ويضع له تعريفاً فيصبح معقولاً بعيداً عن الحس ويظن أنه لاصلة لهذا المعنى بالتجربة . إلا أننا سنبين أن هذه المعاني الرياضية هي نهاية كمال الصور الحسية . وهكذا يمكننا أن نقول أيضاً في المكان المجرد أنه نهاية كمال الامتداد الحسي .

ب - نظرية التجريبيين

نتبع مما تقدم^(١) أن فكرة المكان ليست مستخرجة من العقل ، بل هي كغيرها

(١) تسمى هذه النظرية نظرية التجريبيين وهي أحق بأن تدعى نظرية التكوين Théories

١ من الفكر متولدة من الاحساس .

غير أن لوثر ووندت وهلمولتز وستوارت ميل وبين وسبنسر وريبو وغيرهم من التجريبيين - زعموا أن الاحساس نفسه غار من الامتداد وأنه لا تولد فكرة المكان مباشرة ، بل أن تصور المكان متولد من امتزاج الاحساسات المختلفة بعضها ببعض . فكان هناك كيمياء ذهنية تختلف فيها خواص العناصر عن خواص المركبات فكما ان صفات الاوكسجين والهيدروجين تختلف عن صفات الماء كذلك تختلف صفات الاحساسات عن صفات المعاني المتولدة منها . فلا عجب إذن إذا تولد معنى المكان من الاحساس ولكن ما الذي حمل التجريبيين على القول ان تصور المكان لا يتولد من الاحساس مباشرة وأنه ينشأ عن امتزاج الاحساسات بعضها ببعض ؟

لسنا نحتاج الى كبير عناء في إظهار السبب الذي جعل التجريبيين يقولون بهذه النظرية المركبة . إنهم يقولون إن الاحساس حادث في نفسية ، وإن الحوادث النفسية لا تشغل المكان ، ولذلك كانت حادثة من الامتداد ، فلا تماس مباشرة ولا حجم لها . أضف إلى ذلك ان الاحساس ينشأ عن تأثير خارجي ، فينتقل هذا الاثر الى المراكز العصبية وينقل الى شعور . فالنفس إنما تشعر بهذا التبدل العصبي لا بالتأثير الخارجي . لأن الاحساس بجسم من الاجسام ليس عبارة عن دخول هذا الجسم الى النفس بل هو عبارة عن الشعور بالتبدلات العصبية التي أحدثها هذا الجسم في الجسد . ولذلك كان من الصعب أن نقول ان للاحساس مالم الجسم من الامتداد ، لأن الاحساس ليس إلا إشارة تتبدل على الشيء الخارجي وهذه الإشارة ، كما قال هلمولتز ، لا تدرك إلا بتأويل العقل . ولكن كيف تمتاز الاحساسات بعضها ببعض وكيف يؤدي تركيبها الى توليد فكرة المكان ؟ ان آراء ستوارت ميل وبين وسبنسر ووندت متشابهة بهذا المعنى ، لانهم اعتبروا فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معا . فاذا اثبتنا أن هذه الفكرة الاخيرة تتولد من امتزاج الاحساسات بعضها ببعض صح تولد فكرة المكان من امتزاج الاحساسات ، لان فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معها .

قال سبنسر : « لنفرض أن نقطة مضئنة أحدثت أثراً في الطبقة الشبكية في نقطة (أ) ، وان العين قد تحركت حتى انتقل الأثر من نقطة (أ) الى نقطة (ب) المجاورة لها ، ثم انتقل منها الى (ج) ثم الى (د) . ولنفرض الآن أن العين قد تحركت بسرعة ، فان الأثر ينتقل الى نقطة (ب) قبل أن يزول من النقطة (أ) ويحدث في نقطة (ج) قبل أن يزول من نقطة (ب) ، لأن التأثير لا يزول بعد زوال المؤثر بل يبقى مسددة من الزمان ، وإذا كانت حركة العين سريعة حصل الأثر في (د) قبل أن يزول من (أ) وهكذا يندمج الأثر في حدود الجملة كلها ، فتغلب حدود الجملة المتتابة الى حدود موجودة معاً . »

إن كلاً من هذه الأحاسات البصرية المتتابة عار من الامتداد . إلا أن حركة العين السريعة جعلت هذه الاحساسات المتتابة موجودة معاً ، وتوجد الاختصاصات المختلفة معاً دليل على أنها في ثلاث مختلفة لأن فكرة الوجود معاً هي نفس فكرة المكان .

وقد توصل سبنسر الى النتيجة نفسها بدليل آخر : لا فروض أنني لمست بيدي طرف الكتاب ثم حركت يدي من (أ) الى (ب) فأنني أشعر بالاحساسات متتابة كل منها عار من الامتداد . ولكن هبني حركت يدي بعد ذلك في اتجاه كس الجهة الأولى من (أ) الى (ب) فأنني أشعر بالاحساسات نفسها ولكن بصورة معكوسة . وهكذا فان الجملة المتتابة من (أ) الى (ب) تنعكس الى جملة ثانية متتابة من (ب) الى (أ) .

إن إمكان انعكاس الجملة المتتابة دليل على ان المتتابع ليس ذاتياً لهذه الجملة ، ولولا وجود حدودها معاً لما أمكن انعكاسها . وهذا يدل على أن حدود هذه الجملة موجودة في المكان لا في الزمان .

فها أنت ترى ان طريقة سبنسر في توليد تصور المكان هي عبارة عن ارجاع فكرة

المكان الى فكرة الوجود معاً^(١) ثم اوضح تولد فكرة الوجود معاً من الاحساسات المتتابعة

وقد لخص ريبو في كتاب البسيكولوجيا الألمانية نعيميل (بين) قال : • ان حالة الشعور التي ترافق بعض انواع الحركات العضلية هي أصل إدراكنا للطول والارتفاع والعرض والشكل والوضع والجهة • أي أنها أصل جميع خواص المكان - اذا وضعنا يداؤنا او اصبعنا على سطح وقلنا ان النقطة (ا) مفصولة عن النقطة (ب) بمسافة ما • كان معنى ذلك ان هناك جملة من الاحساسات العضلية نشعر بها عند الانتقال من (ا) الى (ب) • فالامتداد اذن يتولد من الشعور بمدة الجهد العضلي وهي تختلف بحسب الاحوال • ان معنى الطول في المكان مؤلف من معنى الطول في الزمان . »

بقي ان نوضح : كيف تولد هذه الجملة من الاحساسات العضلية المتتابعة فكرة الحدوث معاً في آن واحد ؟

نلاحظ في سبيل ذلك عنصراً ثانياً • هو الاحساس اللمسي • اننا نشعر عند مرور يداؤنا على السطح الثابت - كما ذكرنا سابقاً - باحساسات لمسية متتابعة مختلفة عن الاحساسات العضلية • وهكذا نشعر بحماتين متتابعتين من الاحساسات العضلية واللمسية حادثتين معاً في زمان واحد • ان هذا الوجود معاً في زمان واحد يظهر جلياً اذا قلنا الجملة وحركنا يداؤنا الى عكس الجهة • ثم ان تتابع حدود الجملة لا يختلف باختلاف سرعة الحركة : فاذا كانت حركة اليد امرع كان التتابع امرع • واذا كانت الحركة أبطأ كان التتابع أبطأ • ان ترقب الحدود مستقل اذن عن تتابعها في الزمان ولذلك كان المكان ناشئاً عن انضمام الاحساسات اللمسية او البصرية الى الاحساسات العضلية ولو اقتصر الامر على الشعور بالاحساسات العضلية المتتابعة لكان تتابعها زمانياً • الا

(١) ان فكرة المكان تقتضي فكرة الوجود معاً • كما ان فكرة الوجود معاً تقتضي فكرة المكان • وفي الحق ان المكان والوجود معاً ما صورتهان لمرة واحدة • لانك لا تستطيع أن تتصور المكان من غير ان تفكر في اوضاع موجودة معاً ولا تستطيع ان تفكر في الوجود معاً الا اذا تصورته على الأقل نقطة من موجودته في المكان

لأن اجتماع الاحساسات النسبية مع الاحساسات العنصرية المتتابعة يولد فكرة الوجود معاً في آن واحد .

مناقشة هذه النظرية : قد يكون في هذه النظرية حذق توفيق ، ولكن هذا الفن لا يكفي لتوليد فكرة الامتداد من الزمان . ولذلك ذكر العلماء في مناقشة هذه النظرية الردود الآتية :

١٠ - إن المبدأ الذي بنى عليه سبنسر نظريته فاسد لأنه اعتبر الاحساسات عاربة من الامتداد . نعم ان الاحساس حالة نفسية والاحوال النفسية لا تشغل المكان . غير ان الاحساس يحتوي على صورة الامتداد لاعلى الامتداد نفسه . مثال ذلك : انك لا تستطيع أن تتصور اللون من غير أن يكون لهذا اللون امتداد ، ولا تستطيع ان تلمس جثنا من الاجسام الا . وتشعر في الوقت نفسه بعدة نقاط متجاورة . - اي بامتداد لم يقل سبنسر بهذه الكيمياء الذهنية الا لاعتباره الاحساسات عاربة . من صورة الامتداد . ولو سلم بذلك لما احتاج الى هذه النظرية المعقدة .

٢٠ - اعتبر سبنسر المكان معادلاً للوجود معاً . وقال : ان كلا هذين الامرين يقتضي الآخر .

والحق عن ذلك بعيد . لانك لا تستطيع ان تستنتج من حدوث امرين في زمان واحد انهما في محالين مختلفين . نعم ان المحال يقتضي الوجود معاً ، ولكن العكس غير صحيح .

قال هوغدنغ : « اذا لمع شعاع الامل في وسط القنوط الشديد فاننا لا نصور الامل فوق القنوط ، او تحته ، او الى يمينه او الى يساره فالعناصر الشعورية المختلفة قد توجد اذن معاً في زمان واحد من غير ان تكون مرتبة وفقاً لصورة المكان . »

٣ - اذا كانت الحدود المتتابعة عاربة من الامتداد ، استحال انقلابها الى حدود موجودة معاً ! ان احسن مثال يدل على التتابع هو تتابع حياتنا النفسية .

لأن لكل حالة من أحوالنا النفسية مدة ، فلذا تتابع تداعيل بعضها في بعض
 لأن الحالة اللاحقة تحدث قبل زوال الحالة السابقة ، وكل حالة تستترك أثرًا خفيف
 الذي بعدها . فلا يمكننا أن نعتبر الجملة : ب ، ج ، د جملة متتابعة إلا إذا بقي من
 (١) شيء في (ب) ، ولذلك قيل : أن الديمومة هي اتصال الحاضر بالماضي أو بقاء
 الماضي في الحاضر . وقد شبهوا تتابع الحوادث النفسية بتتابع الأصوات في الالهان :
 فهي كل لا يتم بدون آخر ، بل إن تتابع الأصوات كلها ضروري لحدوث
 الصحن . فقد يكون التتابع متريًا وقد يكون بطيئًا . إلا أنه من الصعب أن
 نطلب التتابع إلى وجوده معًا في زمان واحد . إن اللحظ لا يتولد من حدوث الأصوات
 كلها معًا ، بل ينشأ عن تتابعها في الزمنة مختلفة .

ثم إن سينغر زعم أن جملة الاحساسات المتتابعة تنقلب إلى جملة موجودة معًا إذا
 أمكن عكسها . ولكن الجملة المتتابعة المستقلة عن المكان لا يمكن عكسها
 أبدًا . لأن لكل تتابع صفة يتصوّر بها من غيره ، ليس شعوري بـ (ب) بعد (أ)
 كشعوري بـ (ب) بعد (ب) . إن تتابع الأصوات من (أ) إلى (د) يحدث لحظًا
 ولكنك إذا عكست الجملة وجعلت (د) أولها و (أ) آخرها لم يحدث هذا
 التتابع نفاً شبيهاً بالأول . إن عكس الاحساسات شبيه بعكس الاحوات .
 فجملة (أ - ب - ج - د) تختلف تمامًا عن جملة (د - ج - ب - أ)
 لابل في جملة جديدة لما صفاتها الخاصة

إن الاحساسات أحوال نفسية ، وهي تابعة للزمان ، والحل ودلا يمكن إلا إذا
 كانت حيز المكان ، أما الزمان فلا يعكس .

ينص على أن متواتر ميل وبين سينسر لم يتطعوا تكوين المكان من جاحساسات
 عارية من الامتداد وهذا طبيعي لأن المكان الذي نبحث عنه ليس مفهومًا مجردًا ولا مفقولا
 محضًا ، بل هو صورة ، وليس في وضع الكيحياء الذهنية أن تبدع صورة مشخصة
 بموج عناصر مجردة كمنكرة التتابع ، وفكرة الوجود معًا وفكرة العكس وغيرها .

ج - نظرية التوليد المباشر

ان مناقشة النظريات السابقة تفضي بنا إلى القول بأن فكرة الامتداد بتوليد مباشرة من الاحساس ، وإن الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .
ولهذه النظرية أشكال مختلفة ، يجب المقارنة بينها ، وهي قديمة حتى لقد قال بها (بركلي) و (مولر) (١٨٠١ - ١٨٥٨) و (هيرنج) « Hering » و (سغومف) ولتفهم أيضاً في الأيام الأخيرة (ويليم جومس) ، فبينهم من يقول إن الامتداد بتوليد من احساس واحد ، ومنهم من يقول انه يتولد من احساسين ، ومنهم من يقول إن الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولهذا ، تقسمت نظريات التوليد المباشر إلى الأقسام الآتية :

١ - النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساس واحد ، وهي على قسمين : (أ) الرأي الأول : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس البصري ، و (ب) الرأي الثاني : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي .

٢ - النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساسين : (أ) البصري ، و (ب) اللمسي .

٣ - النظريات القائلة بأن فكرة الاحساسات كلها في توليد فكرة الامتداد

أي ان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

٤ - تولد فكرة المكان من الاحساس البصري .

٥ - لا قيمة للنظريات التي تجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي وحده ،

لأنهم لا يذكرون شيئاً في هذه النظريات رأي « بركلي » على أنها

سوى عند البحث في نظرية (بركلي) ، إنه لا يبرري الاحساس البصري من صفة

الامتداد بل يقول إن هذا الاحساس لا يطفئنا على المسافة ولا على البارز والناقص

من الأشياء كالـ ، وأنه لا صلة بين المكان البصري والمكان اللمسي ، وإن المكان

الذي تبحث فيه الهندسة هو المكان اللمسي . فإذا أخرجت نظرية (بركلي) من هذه النظريات ، لم يبق فيها ما هو جدير بالذكر . فلنبحث اذن النظرية القائلة بثولد فكرة الامثلةاد من الاحساس البصري فقط .

ان هذه النظرية منسوبة للطبيب الالماني ارنست بلاتنر (Ernest Platner). وقد ذهب (لاشوليه) أيضاً الى ما ذهب اليه بلاتنر فقل ملاحظاته الى اللغة الفرنسية ودافع عنها دفاعاً قوياً . وتلخص ملاحظات (بلاتنر) بان الاكسمة لا يعرف المكان ، وان الزمان ينوب عن المكان ، وان البعد والقرب لا يدلان عنده الا على الزمان اللازم الانتقال من محل الى آخر ، وان الاحساسات اللمسية الموجودة بيننا وبين الشيء البعد اكثر من الاحساسات اللمسية التي نتصلها عن الاقرب .

ان الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة ، الا أننا نقصر على واحد منها لانه القول الفصل في ذلك . وهو ان الاكسمة يستطيع فهم الهندسة ويستطيع تعيين مواقع البلدان على الخريط الجغرافي ، ويستطيع أيضاً ان يصير بامان ، ويهتدي الى الاماكن المألوفة ، ولا يتم له ذلك الا إذا كانت الاحساسات اللمسية والعضلية قادرة على توليد فكرة المكان في نفسه . فهو لا يدرك المدة والشدة فقط ، بل يدرك أبعاد المكان الثلاثة ويعرف المحيط والمحاط . ولولا ذلك لما كان عنده فوق ، واسفل ، ويمين ، ويسار ، وخلف ، وقدام ، ولما انتظمت حر كاته واهتدى في سيره .

ثانياً : — النظرية القائلة بثولد فكرة المكان من إحساسي : البصر واللمس : —
ان هذه النظرية اكمل من الأولى ، لأنها نقول بثولد فكرة المكان من احساسين الا ان اكثر المعائلين بها يحفلون نصيب اللمس من ذلك ابلغ من نصيب البصر فيقولون مثلاً : ان حاسة البصر تطلعنا على الالوان المنتشرة والاشكال المنبسطة على سطح واحد ، وانما لا تطلعنا على خلاء ذي أبعاد ثلاثة ، فلا ندرك بها الاشكال البارزة ولا المسافة . ويستندون في زعمهم هذا الى الادلة الآتية :

١ . — ان الاكسمة يقول : إذا استرجع بصره ، إنه يرى الأشياء على مستوى

سطح. تماس العين ؟ حتى إن أحدهم قال «لقد كشور شزلدن» (Dr. Gheselden) بعد شفائه : «إن الأشياء تلمس عينيه»

٢ — إن الطقل يخطئ كثيراً في تقدير المسافة ، فيمد يده للقبض على الأشياء البعيدة .

٣ — إن العين تخطئ في رؤية الاشكال فترى الالوان المبسوطة بارزة كأنها ذات أبعاد ثلاثية . وهذا دليل على أن العين لا تدرك البعد الثالث مباشرة ، بل يستنبطه الفكر من رؤية بعض الخطوط والظلال .

٤ — وهذا الدليل الأخير منسوب الى بوكلي : إن المسافة خط مستقيم عمودي على العين ، وإن مرسم هذا الخط العمودي نقطة لا تختلف باختلاف طول الخط او قصره . وكما أنك لا تستطيع أن تعرف طول القضا بلمس طرفها ، فكذلك لا تستطيع العين أن تدرك المسافة بهذه النقطة فقط .

مناقشة هذه الادلة : ان قيمة هذه الادلة مختلفة

فالمبطل الاول ، يرجع الى تجربة الجراح الانكليزي «شزلدن» (١٨٢٧) فقد قال هنا الجراح : «ان المريض لا يستطيع في اول امره بعد الشفاء ان يقدر المسافة بل يحيل اليه ان الاشياء التي يراها تلمس عينيه» . وهذه الكلمة البسيطة جعلت قسماً كبيراً من علماء النفس يتوهمون أن ادراك المسافة بحاسة البصر ليس أصراً طبيعياً بل مكتسب . وقد اصاب «بول جان» في قوله انه يجب البحث عن معنى كلمة لمس عند الاكبر ؟ فقد يكون معنى اللمس عنده الادراك لانه تعود ان يدرك العالم الخارجي بواسطة اللمس ، فلا عجب إذا استعمل هذه الكلمة بمعنى الادراك حتى ان كثيراً من التجارب كذبت قول «شزلدن» .

ان كثيرين من النكسة لا يمدون ايديهم الى الامام . فهم اذن يدركون المسافة ولكنهم يخطئون كالأطفال في تقديرها .


ان تقدير المسافة يحتاج الى تجربة تجمع فيها النفس بين الاحساسات البصرية الحاضرة وذكريات الحركات السابقة .
 نعم ان الحيوان قادر على ادراك بعد الاشياء عنه . مثال ذلك ان فرخ الدجاجة عند خروجه من البيضة بهتدي بحاسة البصر الى الحب . وقد جربناه كوفيه . و
 « شفرول » تجربة التفرغ في الظلمة — الغاية من الظلام جعل حاسة البصر عارية من الكشيب قبل التجربة — فأحاطت البيضة بثلاثة صفوف من الأوتاد الخمسة الوضع ، وجعل الحب بعيداً عنها ، فكان الفرخ بهتدي بحاسة البصر الى الحب بالرغم من الأوتاد . وهذا يدل على ان ادراك المسافة عند الحيوان ليس مكتسباً بل طبيعي .

الدليل الثاني ليس اقوى من الاول . لانه ثبت لنا ان الطفل يدرك المسافة وانه يخطئ في تقديرها فقط .
 ان تقدير المسافة يحتاج الى تربية : فالاذن تدرك الصوت مباشرة ، ولكنها لا تستطيع تقدير الفواصل الموسيقية الصغيرة الا بعد التربية والمادة . نعم ، ان الطفل يبدأ بهداه الى الامام للقبض على القرد ، ولكنه لولا ادراك المسافة لوضع يده على عينيه وأتمه .
 ان الطفل لم يجمع بتدوين احساساته البصرية وحركاته المطابقة لهذه الاحساسات الثلاث . اثبات شيئاً . اذ كانت بعض الخطوط والظلال توهم ان هناك بعداً ثالثاً . فهل يستدل من ذلك ان هذه البعد لا يدرك الا بهذه الخطوط المللومة ؟ ان الخطأ ناشئ عن تربية الحس ، ونحن لا نتوهم الالوان المبسوطة بارزة الا لاننا نضم الى هذه الالوان بعداً ثالثاً توهمه بذكريتنا وتصوره بخيالنا .
 ان خطأ الخواص ناشئ عن التأويل . ولولا ادراكنا الاول للمسافة لما خدعنا بهذه الخطوط وهذه الظلال ، ولما توهمنا الحجم حيث لا يوجد الا السطح .

أما الدليل الرابع فهو دليل مركبي ، وهو ضعيف أيضاً لانه لا ينظر الى

عمل الرؤية وأحواله : لو كان الشيء الخارجي عبارة عن نقطة واحدة ، وكنا لانراه الا بعين واحدة ثابتة ، لكنا دليل 'بركلي' قوياً ، الا اننا ندرك من الشيء الخارجي سطحاً لا نقطة ، ونحتاج في ادراكه الى تغيير تحديق الجسم البلوري ، ويسمى هذا الفعل بالمطابقة (Accommodation) .

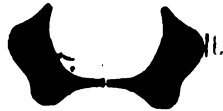
ان هذه الحركات لا تطلعنا الا على المسافات الصغيرة لان المطابقة واحدة بالنسبة الى اربعة أمتار وما فوق ، غير ان العين واسطة اخرى لادراك المسافة وهي : تلاقي شعاعي البصر ، فان زاوية التلاقي تختلف بحسب بُعد الاجسام ، وكذلك يختلف الفوق بين الشبحين المرفسمين على الطبقتين الشبكييتين ، وهذا كله يجعل حاسة البصر تدرك المسافة .

والخلاصة ان حاسة البصر تدرك خلافاً ذا ابعاد ثلاثة كحاسة اللمس . والمكان الذي تدركه حاسة البصر ، ليس كما قال 'بركلي' مختلفاً تماماً عن المكان اللمسي ، بل ان بينهما صلة ، لاننا نوفق بالتجربة بين اطلاعات البصر واطلاعات اللمس ، ولأن الاكبر قادر على تعلم الهندسة وفهمها . وهذه الصلة لا تؤخذ بين هذين المكانين ، لان العين تدرك خلافاً أعظم من المكان الذي يدركه اللمس ، ويختلف حجم الجسم بحسب بعده  العين . أما بالنسبة الى اللمس فان الحجم لا يتغير .

ثانياً - الامتداد يتولد من جميع الاحساسات . - هذه النظرية أكمل من النظريات السابقة ، لانها تجعل الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات . وفي الحق ان لجميع حواسنا أثراً في توليد فكرة المكان . أنظر الى حاسة التوازن : انها تطلعنا على تغير أوضاع الرأس والجسد . وهذه حاسة الحركة ، انها تطلعنا على حركات اعضاءنا واطاعها . وهذه ابصاراً حاسة الشم ، انها تهدي بعض الحيوانات الى مواضع الاشياء . وحاسة السمع أيضاً تطلعنا على أصوات مختلفة الحجم . ان صوت الناقوس أعظم حجماً من صوت القيثارة .

قال « وليم جيمس » : « إن الحسية هي كالشدة صفة مشتركة بين الاحساسات .
ولشد ما نستحسن أن نقول : إن ذوي الوجد أعظم حجماً ورقة من صرير القلم على
اللوح الحجري . إذا دخلت إلى حمام حار شعرت بأحاساس أغلظ من احساسك
بشمس الدبوس . إن الألم العصبي الخفيف الذي تجده في وجهك دقيقاً كخيط المتكبرون
لأقل عمقاً من ألم الدمى الثقيل أو ألم المنص الكثيف أو ألم الاقطان . إن النجمة
المفردة تظهر لك أقل سعة من سماء الظهر . إن للاحاساس العضلية حجماً كاحساسات
التقنيات نصف الدائرية واحساسات الشم والمذاق . . . » (١)

وقضوى القول إن جميع الاحساسات تشترك في توليد امتداد مشخص مضمع
بالصفات الحسية ، وإن النفس تجرد من هذا المكان المشخص معنى المكان الهندسي المجرد
الذي ذكرنا صفاته عند البحث في نظرية « كذت »



(١) وليم جيمس : مختصر علم النفس ، الترجمة الفرنسية ص ٤٤٢ ~ ٤٤٤

الفصل الرابع

معرفة العالم الخارجي

نصور الشيء الخارجي . الاعتقاد ان هناك وجوداً خارجياً .
فوارق الصورة الحقيقية

١ - تصور للشيء الخارجي :

إن العالم الخارجي الذي نطلعنا عليه الحواس ، مؤلف من جملة من الاحساسات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية المتصلة بعضها ببعض .
إن حاسة البصر مثلاً تطلعك على جملة من الألوان المتصلة . نعم ، إن لكل لون شكلاً ، ولكن الطفل الذي يلقى بصره لأول مرة على هذه الألوان الساطعة ، لا يجد داعياً للتفرق بينها بل يحسبها كلها جسماً واحداً . ثم ان حاسة اللمس كضخامة البصر لانها تطأ على الصلابة ، والملاحة ، والخشونة ، والنعومة ، والحرارة ، والبرودة من غير أن تفصل هذه الأحوال بعضها عن بعض ، فكأن العالم الخارجي الذي نطلع عليه مباشرة ككل لا يميزاً . فكيف نتوصل إذن الى تمييز الأشياء بعضها من بعض ؟

١ - ماهي العناصر التي يتركب منها تصور الشيء ؟ — لتحلل فكرة شيء من الأشياء كفكرة الكتاب مثلاً ، أو بالحري هذا الكتاب .
إن في هذه الفكرة عناصر مختلفة :

ففيها أولاً : صورة امتداد محسوس ذي شكل معين مختلف الألوان ، وفيها إحساس أو جملة من الاحساسات بالبرودة والخشونة أو الملمسة ، وفيها إحساس

بالمقاومة الخ . . .

ان هذه الاحساسات المتولدة من اللمس ، والحرارة ، والحركة ، تكون فكرة الكتاب . وهي ، بالرغم من اختلافها ، متصلة ، أي أن هذا الكتاب نفسه هو ذو لون ، وشكل ، وبرودة ، وملاسه ، ومقاومة الخ . . . وقد أحسُّ باحدى هذه الصفات من غير أن أحس بالأخرى . فألمس الكتاب من غير أن أراه ، أو أراه من غير ألمسه . إلا أنني في هذه الحالة الأخيرة أجمع احساساً الى صورة . فأرى لون الكتاب وأتصور مقاومته ، أو ألمس أطرافه وأتصور شكله ، كما أسمع صوت الرجل وأنفخيل وجهه .

ففكرة الكتاب اذن ، مركبة من جملة من الاحساسات والصور .

٢ . - تأثير الحركة : - غير أن العالم الخارجي ليس ثابتاً ساكناً ، بل هو متحرك ، فيتحرك هذا اللون من غير أن يتحرك غيره معه . ثم ان الطفل يعود شيئاً فشيئاً الجمع بين الألوان التي تتحرك معاً ، كلون الشعر ولون الوجه . ويعود أيضاً التقرب بين الألوان المجاورة ، كلون الشعر ولون القبة ، لان القبة قد تتحرك من غير ان يتحرك الشعر معها . وهكذا تنقسم الالوان المتصلة الى أجزاء منفصلة . اذا دفعت هذا الكتاب بيدي ، جررت مستطيلاً أسود من غير أن أحرك المنضدة الخضراء التي تحته .

ان هذه التجارب ، التي نسيناها في سن الرشد علمتنا ، ونحن اطفال ، أن تفرق بين احساساتنا المختلفة .

٣ - تأثير التجربة وتداعي الافكار - غير أن التقرب بين احساس وآخر ليس كافياً لتصور الشيء .

اذا فصلت لون الكتاب عن سائر الالوان المجاورة ، وفصلت احساس اللمس عن غيره من الاحساسات اللمسية ، فهل يكفي ذلك لتصور الكتاب ؟ كلا ، لانه من الضروري أن أعرف أن هذا اللون ملازم لهذه الملابس ، وأن هذه البرودة

ملازمة لتلك المقاومة .

لكل حاسة من الحواس لغة تعبر بها عن الأشياء ، واللون في لغة اللمس ليس كاللون في لغة البصر ، ولا تتركب فكرة الشيء إلا إذا جمعنا حدود هذه اللغات المختلفة وجعلنا بعضها مطابقاً لبعض .

قال «مولينو» وهو أحد مكاتبى لوك : « إذا عَلَّمنا الاكمة الهندسة حتى صار يفرق بين الكرة والمكعب ، ثم عالجناه فشنى ، ثم وضعنا أمامه كرة ومكعباً فهل يستطيع ، قبل التجربة ، ان يدرك بالبصر كلاّ منهما ويفرقه عن الآخر ؟ »

إن «مولينو» قد أجاب عن هذا السؤال بالسلب ، ووافقه «لوك» على ذلك قائلاً : « ان الاكمة يعلم أن يفرق بين المكعب والكرة بحاسة اللمس لا بحاسة البصر ، فلا بدري كيف تظهر اللمموسات لعينه . فاذا عرف باللمس زاوية المكعب ، لم يعرف شكلها بالنسبة الى حاسة البصر . » (١)

ونقول في الجواب عن سؤال مولينو انه يحتوي على قسمين :

١ - هل يدرك الاكمة شكلين مختلفين بعد شفاثه .

٢ - واذا أدرك شكلين مختلفين ، هل يعرف كلاّ منهما ويفرقه عن الآخر

اننا نميل الى الاعتقاد أن الاكمة لا يفرق بين المكعب والكرة ، لان المكان اللمسي مختلف عن المكان البصري . وهذا كافٍ لوقوع الاكمة في الخطأ .

ان المطابقة بين مسلمات الحواس المختلفة تحتاج الى التجربة وتداعي الافكار .

كلما أدركت جسماً من الأجسام حصلت على قسّ الاحساسات . هذا كتابي :

إني أراه كل مرة بنفس الشكل ، وقسّ اللون ، وقسّ المقاومة ، وقسّ الملاسة .

وكلما تكرر إدراكي له انضمت هذه الاحساسات بعضها الى بعض ، وألفت كلاّ

(١) كان « لينتز » يعتقد ان الاكمة الذي اتقن الهندسة يستطيع عند رجوع بصره ان يفرق

بالحاسة بين المكعب والكرة من غير ان يلصقها راجع : Nouveaux Essais ك ٢٠ ف ٩٠

متسقاً فاذا رجع أحدهما رجعت معه الأخرى . وهكذا تتركب الاجسام كلها من
الاحساسات والصور .

ان احساسك بصرياً واحداً يذكر النفس بجملة من الاحساسات السمعية
والذوقية . فاذا نظرنا الى جسم مثلاً ، عرفنا انه من خشب او من حديد او من
فضة واذا نظرنا الى رجل حزيننا عمره وعرفنا انه مريض أو صحيح أو شريف أو دنيء .
وبكذلك حاسة السمع : انك تسمع صوت الجسم فتعرف أنه من زجاج أو فضة
وتفرد بين الاجوف والممتلي والصحيح والمشقوق ؛ وتسمع بعض الالفاظ فتفهم
افكار الناس وتدرك عواطفهم . ولا تتم هذه الأمور كلها الا بالادراكات
المكتسبة (*Perceptions acquises*) . والادراكات المكتسبة ليست في الحقيقة
ادراكات ، بل هي صور ومعارف توحى بها الادراكات الطبيعية فتتضم اليها .

وهكذا تحلل التجربة الاحساسات ثم تجمعها لان هناك فعلين ذهنيين : فعل
الفرق وفعل الجمع ؛ فيتألف من هذا التحليل وهذا التركيب جمل من المحسوسات
لها شيء من الوحدة والثبوت الا انها تتغير . وليست الاشياء الخارجية الا هذه
الجلل المركبة . انظر الى قطعة الشمع (مثال ديكارت) : ان لها صفات متحولة
وصفات ثابتة : فالصفات المتحولة هي : اللون والصلابة والحرارة والملاسة ، لانك
اذا وضعتها على النار ذابت وتغير لونها وازدادت حرارتها . وتسمى هذه الصفات
المتحولة بالصفات الثابتة . والصفات الثابتة هي : الامتداد والمقاومة وهي موجودة
في كل الاجسام ، وهي اعظم شأناً من غيرها ، لانك لا تستطيع ان تتصور الجسم
محروراً منها ولذلك سميت بالصفات الاولى .

٢ = الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً

رأيت كيف تتركب الاشياء من الاحساسات والصور وكيف تتميز بعضها
منه بعض . اذا كانت الاشياء نسيج النفس كانت داخلية . غير أننا نعتقد أنها

موجودة خارج النفس وأنها مستقلة عنا ، فلا تنعدم إذا بطل الادمواك ، بل تبقى بعده .
فأنا أعتقد أن هذا الكتاب لا ينعدم إذا بطل إدراكي له ، بل يبقى على منضدتي
بالرغم من خروجي من مكنتي ، وأعتقد أنني سألاقيه إذا رجعت الى عملي . فنحن
« نتصور » الاشياء و « نعتقد » أنها موجودة خارج النفس . فكيف حصل لنا
هذا الاعتقاد ؟ ولماذا لم تقتصر على القول ان الاشياء نسيج النفس وانها داخلية ،
وان كل ما نراه أو ندركه وهم لا حقيقة له ؟

لا شك أن هناك وجوداً خارج النفس . غير أن « بروكلي » وجميع الخياليين
ينكرون وجود الاشياء الخارجية . فالموجود هو المدرك ، ومعنى الوجود
الادراك . والشئ موجود لانني أدركه وأشعر به .

لا نريد الآن ان نبحث في المذهب الخيالي ، لانا في علم النفس إنما نبحث عن
حصول الاعتقاد لا عن قيمته . فكيف يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارج
النفس ؟

١ . — نظرية (توماس ريد) أو نظرية التلقين المباشر : — زعم (توماس ريد) ان
احساساتنا توحي الينا بهذا الاعتقاد مباشرة . قال : « ان شهادة الحواس الواضحة والبيئة عند
كل رجل صحيح الحكم تحمل معها اعتقاداً لا يقاوم . ان هذا الاعتقاد مباشر . ومعنى ذلك
ان اقتناعنا بوجود الاشياء التي ندركها لا يكون ابدأً بالحكايات والبراهين ، بل
يكون بشئ من التلقين المفاجيء او السحر الطبيعي الذي يكشف لنا عن الاشياء
ويحملنا على التصديق بها . »

ان نظرية « ريد » غامضة ، وهي لا تملل حصول الاعتقاد ، بل تشهد وجوده
حتى ان « ريد » نفسه قال انه لا يريد ابضاح حقيقة هذا الاعتقاد ، بل اراد ان
يشير الى حادثة معروفة وهي ان النصور والاعتقاد يتبعان الاحساس مباشرة .
ولكن ما هذا التلقين المباشر ، وما ذلك السحر الطبيعي ؟ نمل هو محاكاة

امهل هو حدى حقيقى ؟

إن «ريد» ينكر تأثير المحاكمة ، ويقرب من نظرية الحس . ولكن نظريته في هذه الحالة الثانية لا تفيد شيئاً ، لأنها لا تعين الاحساس المؤيد لهذا الحس .

٢ - نظرية الحس - : إننا نعتقد أن هناك أشياء خارج النفس ، لأننا نرى هذه الأشياء ونسمعها ونلمسها ، أي نطلع عليها مباشرة ، ولا حاجة للتلقين ولا لتغير التلقين في الاطلاع عليها .

إذا دققنا في شروط الاحساس الفسيولوجية والنفسية ، علمنا أننا لا نطلع بالاحساس مباشرة على وجود خارجي ، لأن الاحساس حادثة نفسية بعيدة عن الشيء الخارجي . فالشيء يحدث أثراً في الجسد ، ثم ينتقل هذا الأثر بواسطة الاعصاب الى المراكز العصبية ، ثم ينقلب الى إحساس . وهذا يدل على أن بين الاحساس والشيء الخارجي حدوداً متوسطة تمنع حصول ذلك الاعتقاد بالحس .

على أن (مين دويران) زعم أن هناك إحساساً ممتازاً بولد فينا هذا الاعتقاد مباشرة ، وهو الاحساس بالجهد ، وخصوصاً الجهد العضلي . كل جهد يقتضي فاعلية منتشرة ، وعائفاً يمنع تلك الفاعلية من الانتشار . ونحن نشعر بذلك الموقف الصادرة ، ونشعر في الوقت نفسه بذلك المائق ، فنطلع مباشرة على الأنا ، واللا أنا . لأنك أن للاحاسانات العضلية شأنها كبيراً في الإدراك ، لأنها لا تطلعي مباشرة على فاعلية خارجية .

فأنا أحس فاعليتي ، وأحس بالتعبير والنشيج ، إلا أن هذه الاحساسات ، لا تختلف عن غيرها . لأنها واردة من المحيط الى المركز ، فلا تدل على فاعلية منتشرة ، وقوة صادرة من الداخل الى الخارج ، أي من المركز الى المحيط . وما يؤيد ذلك أنني أستطيع أن أحس بالجهد ، من غير أن يكون هناك مقاومة خارجية كالاحساس الذي أشعر به عندما أقبض السبابة واشنجهما كن يريدان بضغط زناد البندقية

فالأحاساس بالجهد للعضلي ، لا يختلف عن غيره من الاحساسات ، والخدس كالتلقين المباشر لا يكفي : مؤونة البحث عن السبب الحقيقي في اعتقادنا ان هناك حقيقة خارجية مستقلة عنا

٣ - نظرية ديكارت وفيكتر كوزان - او نظرية الاستدلال - :

ان مناقشة نظريات الخدس والتلقين المباشر تجعلنا على البحث في النظرية التي قبل المحاكاة علة هذا الاعتقاد . لقد أسندت هذه النظرية الى ديكارت ، وقال بها فيكتور كوزان وبراون Brown ، وكثير من الفلاسفة المعاصرين . قال صاحب التأملات : « ما جعلني على الاعتقاد ان الاشياء المادية موجودة الا أنني وجدت في نفسي احساسات لم تكن متعلقة بإرادتي ، فدفعني ذلك الى فرضها تابعة لسبب خارجي ^(١) » .

لم يكن غرض ديكارت من هذا القول ان يبين لنا منشأ هذا الاعتقاد ، بل كان قصده إثبات وجود العالم الخارجي ، بادلة ما بعد الطبيعة ، غير ان فيكتور كوزان ، وغيره من الروحانيين الفرنسيين ، ظنوا ان هذا البرهان الفلسفي ، ايضاحاً قسباً . قال (فيكتور كوزان) : « ان الاحساس حادثة شعورية ، فلذا كانت هذه الحادثة حقيقية ، وكان لكل حادثة علة ، اضطرنا العقل الى إرجاع حادثة الاحساس الى علة موجودة ، ولما كنت أنا ، لست هذه العلة ، كان من الواجب على حاكم العقل ، الذي لا محيد عنه ، أن يرجع هذا الاحساس الى علة أخرى ، غريبة عني ، أي الى العالم الخارجي » . وقال ايضاً : « ان مبدأ التسمية هو الجسر الذي يوصلنا من الانا الى العالم » .

— قيل في الرد على هذه النظرية ان الطفل والحيوان يمتحنه ان العالم الخارجي موجود وان هذا الاعتقاد لم يحصل لهما عن طريق المحاكاة ، وان المحاكاة التي فرضها

(١) ديكارت - التأملات ، القسم السادس ،قرة ٩٢٨ د وقد ظهر لي انه لا يمكن ان تكون علة للعاني صاعدة من نفسي ، وان هناك اشياء اخرى قد احدها في

كوزان مركبة ، وإن الإدراك عمل بسيط - ليس هذا الاعتراض مقنعاً ، لأن الطفل يطبق مبدأ السببية من غير علم وشعور به ألا تراه كثير السؤال يريد معرفة أسباب الأشياء التي تحيط به ؟ حتى لقد قال علماء النفس : إن هذه السن هي السن السؤول . أما الحيوان فإنا نجعل حقيقة ما يجري في نفسه ، فلا يمكننا أن نرد هذه النظرية ونجن على ما عليه من الجهل بحقيقة الحيوان .

ولكن احسن ما جاء في الرد على هذه النظرية ، قولهم اننا لا ننقل من الاحساس الى علته الخارجية ، من الاحساس باللون او بالصوت الى شيء خارجي مختلف عنهما ، بل نعتبر هذه الاحساسات نفسها ، متحققة في الخارج .

نحن لا نقول إن لاحساساتنا علة خارجية ، بل نشيد بناء العالم الخارجي المستقل بهذه الاحساسات نفسها . فاذا احسست بلون ايض مستطيل الشكل ، ذي ملامسة ، لم أقل هذه معلومات داخلية ، لعلة خارجية (هي صفحة الورق) ؟ بل قات : إن صفحة الورق التي امامي ، مركبة من هذه الاحساسات المختلفة .

٤ - نظرية استوارت ميل . - زعم استوارت ميل أن الجسم هو لمجموع احساسات حاضرة أو ممكنة . انظر الى هذا الكتاب انه لمجموع احساسات حاضرة لا يزول بانقطاع إدراكه له أو خروجي من هذه الغرفة ، بل يبقى ممكناً ، ومعنى هذا الامكان : أنني إذا رجعت إلى الغرفة ، وجدت نفس الاحساسات التي انقطعت غني بوجهة . وعلى ذلك ، فان استقلال الأشياء المادية بالنسبة الى اذهاننا ، ليس أكثر من هذا الامكان الدائم . لاني كلما دخلت الى غرفتي ، استرجعت هذه الاحساسات ، فليس خروجي من الغرفة إذن مبطل الكتاب ، ومعتلا له . والاجسام كلها مركبة من هذه الاحساسات الحاضرة أو الممكنة ، فالشيء الحاضر ، هو مجموع احساسات حاضرة ، والفائب مجموع احساسات ممكنة .

لا جزم ان الاجسام تتحل الى جمل من الاحساسات ، ولكن حقيقة الاجسام

ليست عبارة عن احساسات ممكنة الادراك فقط . نعم ان ستوارت ميل يقول ان امكان ادراك الاجسام هو امكان دائم ، ولكن ما معنى الامكان الدائم ؟ فهل هو إمكاني ، أم هل هو وجوب ؟ ان رؤيتي الكتاب بعد الرجوع الى غرفتي ليست ممكنة فقط ، بل هي واجبة . ولو كان وجود الاجسام عبارة عن امكان ادراكها فقط ، لكان وجود الاشباح والاوهام لا يقل حقيقة عن وجود الاجسام لانها امور ممكنة ^(١) . فهناك اذن وجوب لا إمكاني . وهذه الاحساسات التي يتركب منها العالم الخارجي متصلة بعضها ببعض ، فتتتابع وفقاً لنظام ضروري ثابت بدعي نظام الطبيعة .

ينتج مما تقدم ان اعتقادنا بوجود العالم الخارجي ليس ناشئاً عن محاكمة ، ولا عن تلقين ولا عن تصور امكان دائم . ولنبعث الآن كيف يتولد هذا الاعتقاد في قوسنا . ١ - رأينا عند البحث في تصور المكان ، ان الاحساسات ذات امتداد ، وانها ليست احوالا داخلية فقط ، بل تدل في الوقت نفسه على وجود خارجي ، فنحن اذن في غنى عن قلب الداخلي الى خارجي . والطفل في اول امره يظن ان كل ما يخص به جزء من وجوده ، فلا يفرق بين جسده والاجسام الاخرى ؛ ثم انه يرتقي من هذه الحالة الى معرفة جسده ، ويرتقي من بعد ذلك من معرفة جسده الى معرفة نفسه .

كيف نميز جسدتنا من الاجسام الاخرى ؟

١ - ان احساسي بجسدي حاضري دائماً لا يفارقي ، اما احساسني بالاجسام الاخرى ، فتارة يكون حاضراً واخرى غائباً . أبنا اذهب أحس بجسدي ، سواء ا كنت في البيت أم في القطار ، ام في السفينة . ولكني لا ارى القطار اذا كنت في البيت ، ولا ارى السفينة اذا كنت في القطار ؛ فالجسد مركب اذن من احساسات ممتازة تختلف تماماً عن غيرها .

(١) راي غير مطبوع لطري برهسون ، نقل من روستان ص - ٢٤٨

٢ — ثم انني لا أطلع على الاجسام الاخرى الا بواسطة جسدي ، اذا حذفت
 عضواً من اعضاء الجسد ، ابطلت جميع الاحساسات الحادثة عنه ، واذا اضعفت
 عيني عذمت رؤية الاجسام المحيطة بي . فالجسد اذن هو الحد الذي يفصلني عن
 العالم الخارجي .

٣ — ثم ان لمس جسديا يختلف عن لمس الاجسام الاخرى ، لان لمسنا
 للاجسام يحدث احساساً بسيطاً ، أما لمسنا لجسدينا فيحدث إحساساً مضاعفاً . اذا
 وضعت يدي على جسدي ، شعرت باحساس مضاعف ، لان يدي اذ ذاك تكون
 لامسة ولموسة . وانكني اذا وضعت يدي على كتابي ، شعرت باحساس واحد .
 واذا اتفق في بعض الامراض ان فقد هذا الاحساس المضاعف ظن الانسان ان
 عضوه المريض ليس من جسده .

كيف نفرق بين النفس والجسد ؟ — كلما ازداد شعورنا بشخصيتنا
 وضوحاً ، ازداد وجود العالم الخارجي بياناً . ان شخصيتنا في اول العمر لا تختلف عن
 جسدينا ، غير اننا نرتقي بعد ذلك الى تجزئتهما من الجسد ، فيصبح الجسد شيئاً
 بالاجسام الخارجية من حيث حقيقته ، وتتجرد النفس من الصفات المادية ، وندرك
 بالحدس اكثر من المحاكاة اننا مجموع من اللذات والآلام والרגائب والارادات
 والافكار ، تختلف حقيقتها عن حقيقة الاجسام ؛ ونعلم مباشرة ان للجسد حجماً ،
 وان الاحوال النفسية عارية من الامتداد . وعلى ذلك فان ادراك العالم الخارجي
 ليس عبارة عن علمنا بالاسباب الخارجية للاحساس ، بل هو نتيجة لمعرفة الانسان نفسه
 وشعوره بشخصيته وتأمله لذاته . وكلما كان تأمل الانسان لنفسه ابلغ كانت حدود
 الانا واللا انا أوضع . وسنعود الى بيان هذا الامر في بحث الشخصية .

٣ — فوارق الصورة الحقيقية

ان العاقل يفرق بسهولة بين الانا واللانا ، الا انه كثيراً ما يخطئ في ادراكه بحسب الوهم حقيقة او الحقيقة ومما فكيف نميز الادراك الحقيقي من الاوهام والاحلام او عبارة اخرى ما هي فوارق الصورة الحقيقية ؟

من الصعب بيان الفارق الحقيقي بين الادراك والوهم والرويا لان هذه الامور متشابهة ؛ نعم ان الادراك لا يكون الا بالاحساس والصورة ولكن الانسان قد يحسب بالاحساس صورة والصورة احساساً . وقد يظن انه واهم وهو في الحقيقة ناظر فتختلط عنده حدود الانا واللانا ولا يعرف كيف يفرق بينهما .

(١) رأي سبينوزا — قال سبينوزا^(١) : « لتصور طفلاً تخيل حصاناً مجنحاً ولم بتخيل شيئاً غيره فاذا كان هذا الخيال متضمناً وجود حصان وكان الطفل لا يدرك شيئاً يعارض وجود الحصان اعتبر هذا الحصان بالضرورة حاضراً وعجز عن الشك في وجوده مهما يكن قليل الايمان به »

يستنتج من ذلك ان كل صورة مصحوبة بالاعتقاد وان الاعتقاد صفة ملازمة للتصور وان فقدان الاعتقاد يحتاج الى اسباب ؛ اما وجوده فامر طبيعي ولذلك قيل ان البداهة خاصة من خصائص التصورات غير المتنازع فيها .

غير ان هذه الملاحظة انما تنطبق على الطفل لا على الراشد لان اسباب الشك عند الراشد كثيرة فلا يصدق كل ما يقال له ولا يثق بجوامه لانها كثيراً ما تخدعه فكم مرة ظن انه يسمع ضجة خارجية وهو لا يسمع الا طنين اذنه وكما مرة وجد الماء الزلال مرأ والمرارة ليست في الماء بل في فمه فالشك اذن قد داخل قلب الراشد ولذلك كانت الصورة عنده غير مصحوبة بالاعتقاد فقد تكون الصورة سالمة من الازدواج لا بنازعها شيء ولكن اسباب الشك العامة التي تخالج قلب

[1] Spinoza . Ethique, Liv. II, prop. 49 Scholie.

الراشد تتمتع من التصديق بها دائماً . نعم ان هذه الاسباب مبهمة تحيط بها الشبهات من كل جانب ولكنها دائماً حاضرة فكلماً كانت الصورة ضعيفة قليلة الوضوح تابعة لحاسة مشتبهة الادراك رجع الشك الى القلب . اذا رأيت رجلاً في العتمة او في الضباب حسبته شبحاً ان هذه الصورة ممكنة وليس بينها وبين الصور الاخرى نزاع ولا معارضة غير اننا نشك في حقيقتها للاسباب العامة التي ذكرناها فالصورة اذن ليست مصحوبة دائماً بالاعتقاد .

(٢) رأي داوید هيوم — قال هيوم ان الادراك يختلف عن الصورة الوهمية لانه اكثر منها قوة وحياة وقد فرق بين الاحوال القوية والاحوال الضعيفة فقال ان القوية منها تكبت الضعيفة ونمنعها من ان تكون خارجية . مثال ذلك اذا ظهر لي اني ارى الان صورة خزانة كتي وصورة مرفأ بيروت كانت الاولى ادراكاً لانها اقوى من الثانية وكانت الثانية ذكرى لانها اضعف من الاولى . قد يكون من الصعب ان يجمع الانسان بين صورتين بصريتين كصورة خزانة الكتب وصورة مرفأ بيروت وربما كان من الضروري ان تزول احدهما لتحل الثانية مكانها كمن يغمض عينيه لاسترجاع احدي الصور البصرية الماضية ؛ ولكن لثبوت هذه الصعوبات ولنبحث قيمة هذا الفارق . ان هذا الفارق لا يميز الصورة الحقيقية عن الصورة الكاذبة لان الوهم قد يقوى فيغلب على الادراك وبكته وقد قال هنري برغسون : « لو كانت ذكرى الادراك ليست سوى ذلك الادراك المضعف لاتفق للانسان ان بحسب ادراك الصوت الخفيف ذكرى ضجة شديدة » (١) الا ان هذا الالتباس لا يحصل ابداً

(٣) الصورة الحقيقية اغني عن الصورة الوهمية

وقد ظن بعضهم ان الصورة الحقيقية تختلف عن الصورة الوهمية بدقتها ووضوحها وكثرة عناصرها فالصورة الحقيقية اغني عن الصورة الوهمية لانها تحتوي على دقائق كثيرة فهي ذات الوان واضحة وحدود معينة وشكل خاص

أما الصورة الوهمية فهي فقيرة ، مبهمة ، يكاد الضباب يحيط بها من كل جانب فتضائل وتمحي حدودها . إذا دققنا في هذا الفارق وجدناه ضعيفا لأنّ عننا إدراكات مبهمة وذكريات غنية واضحة ، إنني أرى في العتمة بعض الأشخاص وأسمع من بعيد بعض الأصوات فلا أحسب هذه الإدراكات وهما ، وكثيراً ما تكون الذكريات واضحة فيتميز كبر المرء صوت الأشخاص ولحشهم وخطوطهم الوجهية من غير أن تختلط هذه الذكريات عنده بالإدراك .

(٤) الحواس بعضها لبعض رقيب . —

إذا كانت الصورة الوهمية بصرية مثلاً أمكن تقديمها بواسطة الحواس الأخرى . هني رأيت على هذه الأريكة شيخ أحد الأموات ، ولكن الصورة واضحة يذنة كالصورة الحقيقية . فإذا انفردت من الأريكة ولمست كتف الشيخ الجالس عليها لم أشعر بمقاومة الاجسام وصلابتها فيزول الشيخ إذ ذاك من أمامي وتبقى الأريكة ، إن الحواس رقبية قسماً فكل حاسة البصر رقبية حاسة السمع كما قد تكون حاسة اللمس رقبية حاسة البصر

إنّ هذا الفارق ليس مطلقاً لأنّ الحواس قد تشترك كلها في الوم .

(٥) الناس بعضهم لبعض رقيب . —

إذا اشتراك الحواس كلها في الوم أمكن الخروج منه بشهادة الأشخاص الآخرين . فإذا خيل اليّ أنّي أرى شيخاً واشتركت حاسة اللمس وحاسة السمع مع حاسة البصر في هذا الوم أمكنني الرجوع الى شهادة الناس أمثالي ، فإذا كانت الصورة حقيقية رآها غيري كما أراها أنا ، وإذا طلبت منه وصفها جاء وصفه لها قريباً من وصفي . أما الصورة الوهمية فليس فيها شيء من ذلك .

(٦) بين الإدراك والتجربة علاقة منطقية . —

إنّ للإدراك شروطاً تابعة للتجربة ، مثلاً ذلك ان المرء لا يستطيع أن

يرى صورة بعينك اذا كان يعلم أنه في دمشق ولا يستطيع أن يتكلم مع الاموات .
 واذا حدث له شيء من ذلك غواه الى الوهم ، أما الخيال والرؤيا فلا بتقيّدان بما
 بتقيّد به الادراك . وفي وسع المرء أن يتخيل صورة باريس وهو في دمشق كما
 أنه يستطيع في المنام أن يكلم أحد الاموات . ان في هذا الفارق شيئاً من الحقيقة
 لأن من شروط الادراك أن يوافق التجربة والحس والذاكرة . ولكن ليس كل
 ادراك نتيجة ضرورية للادراك كانت السابقة . هبني سمعت طرفاً على باب غرفتي
 فهل أستطيع أن أقول ان بين هذا الصوت وشروط التجربة علاقة منطقية ؟ فقد
 يكون هذا الصوت وهماً وقد يكون حقيقة وليس في شروط التجربة ما يمنع
 حدوثه فهو اذن ممكن لا واجب . ان موافقة الامر لشروط التجربة ليست
 فارقاً بين الادراك والوهم لانهما قد يتساويان في الامكان .

(٧) الادراك أثبت من الوهم —

ان الصورة الحقيقية أثبت من الصورة الوهمية فلا تستطيع أن تبدلها ولا أن
 تزيد عليها ، انك لا تستطيع أن تبدل موقع دمشق وتغير شكلها وتجعلها أكبر وأصغر
 مما هي واذا نظرت الى الجبل الاجرد لم تستطع أن تملأه أشجاراً ، فالادراك
 يقاومك . أما الخيال فيجعلك تصوّر ما تريد من المناظر فتفرض الاشجار حيث
 تريد وتجميل الصحراء جنة تجري من تحتها الانهار .

ان هذا الفارق صحيح — الا أن بعض الصور الوهمية قد تزداد اتساعاً
 فتنبخر أمام عينيك . حتى لقد بشّاءل أمامها الادراك كالصور التي يشاهدها
 المتصوّف والشاعر والعاشق انها لا تقل عن الادراك مقاومة وثبوتاً .

(٨) ان حدوث الادراك تابع للارادة . —

ان حصول الادراك أسهل من حدوث الوهم فمن أراد رؤية بيروت ذهب اليها
 ومن أراد الشعور بالحرارة أشعل النار لان الامور تحدث دائماً في قس الشروط —
 فاذا وجدت العلة وجد المعلول أما الوهم فقلما حدث عن ارادة .

النتيجة : — . ان قضية فوارق الصورة الحقيقية تحتوي على أمرين :
 ١ — الفرق بين الادراك والذكرى ٢ — الفرق بين الادراك والوهم .

(١) الفرق بين الادراك والذكرى . — الاحساس ظاهرة من ظواهر الحاضر
 أما الذكرى فهي من الماضي . والحاضر ليس لحظة من الزمان لان تجزأ او نقطة رياضية
 تفصل الماضي عن المستقبل به بل هو الزمان الذي أعيش وأعمل فيه ومن شأن الاحساس
 أن ينور هذا العمل ويبحث الحركات الصالحة لموافقة الجسد . اذن فالاحساس
 ليس صورة بسيطة بل بداية عمل . ولذلك كان بينه وبين الجسد علاقة لائس
 الجسد آلة العمل ، اذا لمست النار فشعرت بالحرارة أمكنك أن تعين موضع
 الحرق ولكنك لا تستطيع أن تعين موضع الذكرى كما تعين موضع الاحساس .
 فالفارق بين الاحساس والذكرى ان الاحساس موضعاً معيناً في الجسد وانه
 بداية عمل . نعم ان الذكرى قد تصبح قوية واضحة فتولد ذكرى الاحتراق
 الحقيقي . وتصبح بداية عمل كلاحساس . غير أن هذه الذكرى التامة الواضحة
 قد خرجت عن شروط التذكر فأصبحت وهماً .

(٢) الفرق بين الادراك والوهم . — قد يكون الوهم واضحاً بيناً ثابتاً كلاحساس
 وقد يختلط الأمر على الانسان فلا يفرق بين الوهم والحقيقة ، ومن الصعب الاقتصاد
 على فارق واحد مما ذكرناه بل الجمع بين هذه الفوارق كلها أولى . ان تمييز
 الصورة الحقيقية من الصورة الوهمية ليس أمراً حديسياً بسيطاً بل هو نتيجة عمل
 منطقي . فالصورة الوهمية لا تشهد لما جميع الحواس ولا يشارك في رؤيتها غيرك
 من الناس واذا كانت مخالفة للمعارف العلمية زاد يقينك بعدم صحتها . ان كل
 ما يخالف القوانين العلمية والنواميس الطبيعية أقرب الى الوهم منه الى الحقيقة .

ان الاحساس وحده ليس مقياس الحقيقة فيجب ان يشترك حاكم العقل مع
 حاكم الحس في اثبات وجود الأشياء وان تكون المحسوسات خاضعة لنظام ثابت

ولذلك قيل : ليست ادراكنا احلاماً محكمة الاتصال فقط بل احلاماً ثابتة
الاسلمن *

٤ - خطأ الحواس - الضلال - الوهم

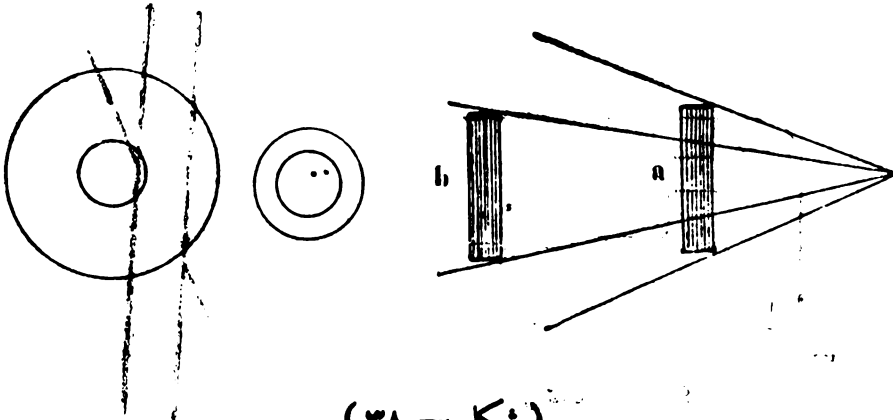
الادراك فعل نفسي مركب يحتوي على عنصرين أساسيين أحدهما يرجع الى
العالم الخارجي والآخر ينشأ عن النفس أي عن اللاكركة والانتباه والحكمة . إلا
أن هذا الفعل لا يظهر للمذكرك مركباً بل يحسبه بسيطاً . مثال ذلك ان ادراك
الالفاظ يحتاج الى الجمع بين الاصوات والمعاني . ولكن الانسان يقرأ ويمظن أن
القراءة فعل بسيط . ليكن أمامك هذه الكلمات « مناتن تراح » إنك تقرأها
عدة مرات من غير أن تفهم معناها ولا تدرك أن حروفها وأصواتها مطابقة لجملة
« من مات اضراح » . ان إدراكك لمعنى هذه الجملة الأخيرة ليس فعلاً بسيطاً ،
فأنت تقرأها وتفهم معناها وكثيراً ما يقرأ الانسان بعض العبارات أو يسمع بعض
الالفاظ ممن غير أن يفهم لما معنى فيرون اللفظ في النفس . ويتأخر الفهم عن الاحساس
لأن النفس لم تجمع في تلك اللحظة بين الصوت ومدلوله ولكنها لا تلبث أن تدرك
معنى ما سمعت أو رأيت . ان للفاعلية النفس في الادراك عملاً أساسياً فهي تظم إلى
الاحساس صوراً وتحكم وتقيس . ولو لا هذه الفاعلية النفسية وهذا التأويل لما
أخطأت الحواس . وقد فرقوا بين خطأ الحواس والضلال والوهم فقالوا : إن خطأ
الحواس يكون في صفه من صفات الشيء ، لا في حقيقته (كمن ينظروا الى البرج
المربع فيراه مدوراً) وإن الضلال إنما يكون في حقيقته (كمن يرى الخشب على
سطح الماء فيحسبها غوبقاً) أما الوهم فيحصل من غير مؤثر خارجي . ولنبحث الآن
كلاً من هذه الأنواع الثلاثة :

١ - خطأ الحواس - أحسن مثال يدل على خطأ الحواس تجربة أشار
إليها أرسطو منذ القدم وهي أن يشبك المرء بين أصبعين من أصابعه أي بين السبابة



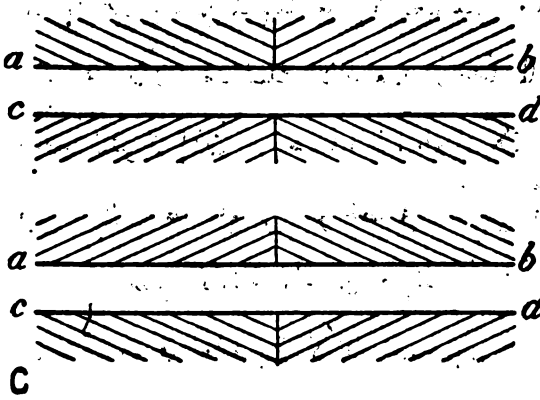
والوسطى كما ترى في الشكل (٣٧) ويقبض بطرفيهما المتجاورين على جسم كروي صغير ثم يدحرج هذا الجسم على سطح صقيل من غير أن يتركه فيحس أن بين أصبعيه جسمين - والسبب في هذا الخطأ ان شبك الأصبعين جعل الجهة الخارجية من الوسطى مجاورة للجهة الخارجية من السبابة فصار الجسم الكروي بلامسهما معاً . إن هاتين الجهتين لانتجاوران في الحالة (شكل - ٣٧)

العادية فلا يمكن لمسهما معاً إلا بجسمين ولذلك كان الاحساس اللامي الذي نشعر به الآن بعد شبك الأصبعين راجعاً لما تعودوا الاصبعان في الحالة الطبيعية فالخطأ نلشئ : إنك عن هذه الرابطة المكتسبة لا عن الاحساس نفسه . ولذلك قيل : إن خطأ الحواس هو خطأ في التأويل أي في الحكم والقياس . ولندكر الآن بعض الأمثلة الأخرى . إنك تنظر الى المدينة البعيدة في الافاق المارة الصافية الجو فتراها قريبة لأنك تجمع بين الصور البصرية والذكريات الحركية وفقاً لما تعودته في المناطق الباردة . وتنظر الى العصا المغموسة في الماء فتراها مكسورة ثم بالتجربة والعقل تعلم أنها مستقيمة وتنظر الى السطح قترأه كبيراً او صغيراً بحسب الشكل المجاور له . شكل (٣٨) .

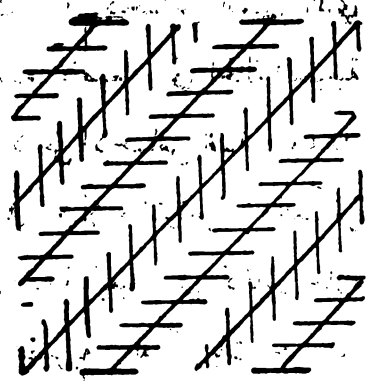


(شكل - ٣٨)

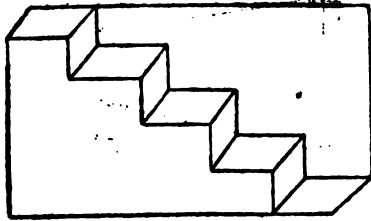
وننظر الى الخططين المتساويين ٥ شكل ٣٩. (٣٩) ٥ قراهما غير متساويين ثم ان
الخطوط المائلة في شكل (٤٠) تظهر (شكل - ٣٩)
لك متوازية ٥ وشبه بذلك ما نراه في الشكل (٤١) ٥ واذا قطعنا الخط المائل
بمنطيل عمودي وجدت قسميه في اوضاعيتين مختلفتين شكل (٤٢)



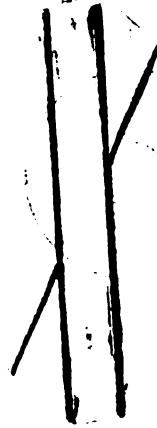
(شكل - ٤١)



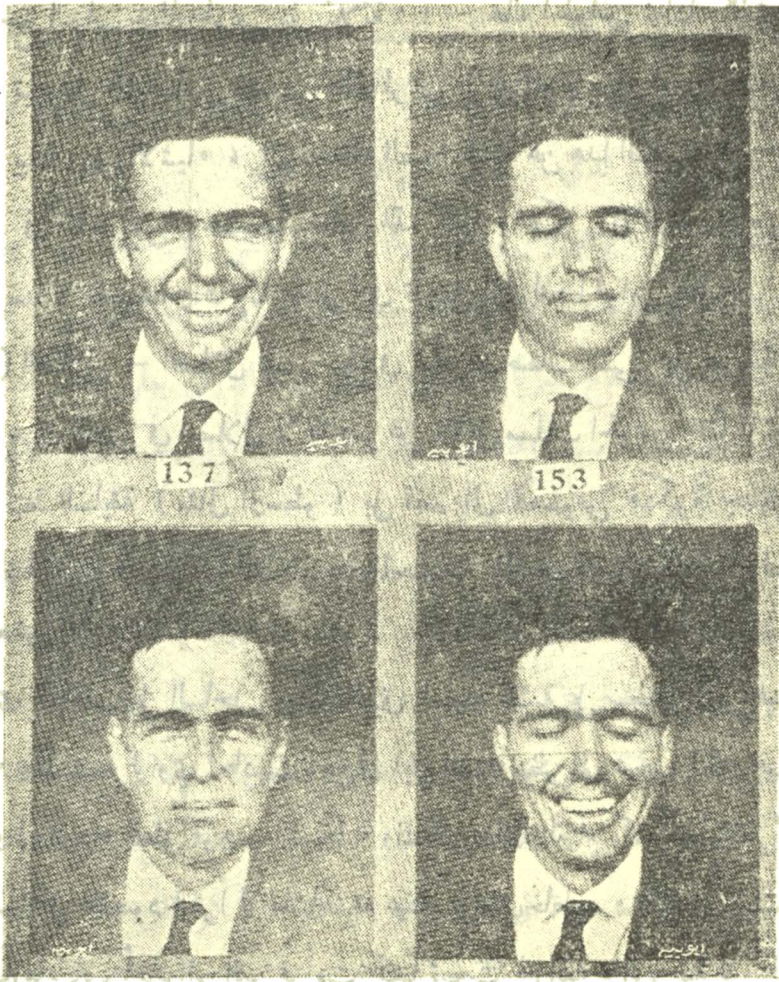
(شكل - ٤٠)



(شكل - ٤٣)



(شكل - ٤٢)



(شكل - ٤٤)

من خصائص الإدراك أن الشخص يرى المجموع ثقل الأجزاء، ولكن قد يتكون لبعض الظواهر (الأجزاء) تأثير أسامي في المجموع فببدله، ففي القدم العلوي من الشكل نرى ظاهرياً الغم والسرور، إلا أننا إذا بدّلنا العنق السفليين من الشكلين (١٣٧، ١٥٣) بعضهما حصلنا على الشكلين السفليين اللذين يدلان بوضوح على قوة تأثير الغم في المجموع.

ترجع أسباب خطأ الحواس الى ثلاثة : ١ - حالة الحواس : اذا كانت الحاسة مريضة تبدل الاحساس بحسب حالة المرض (الدالتونيزم) ٢ - حالة الوسط الفاصل بيننا وبين الاشياء ، إن أخطاء الضوء ناشئة عن هذا السبب ٣ - تأثير الصورة في الاحساس وخصوصاً تأثير الذاكرة والحكم والانتباه ، حتى قيل إن حواسنا لا نخدعنا وانما إنما نخطئ في تأويل ما تولده الحواس فينا .

٢ (الضلال - الضلال ليس خطأ في صفة من صفات الشيء بل هو خطأ في حقيقته ، ان النفس في الضلال لا تقتصر على تأويل مسلمات الحواس وفقاً لما تعودته من الروابط السابقة (مثال أرسطو) بل تضم الى المحسوس فكرة جديدة هي سبب الضلال . فيتحرف الفكر عن المحسوس الى هذه الفكرة . ولتذكر الآن بعض الأمثلة :

يرى الواقف على الساحل بعد غرق السفينة خشبة على سطح البحر فيحسبها غريقاً . والمستمع لراوي أحاديث الجن في أيام الشتاء ينظر الى شجرة الحور فيحسبها مارداً وإلى الرداء المعلق فيحسبه شعباً . والمتنظر حافلة الترام كثيراً ما يخطئ في قراءة اسم المحل المقصود فيقرأ لا ماشاهدته عيناه بل ما في خاطره . قال (دوبلشوفر) « وقتاً ما م باب أحد الوراقين قرأت كتاباً تبحث في العلوم الروحية ، وكان الى جانبها كتب في التاريخ فنظرت فاذا بينها كتاب ه . هومي المعروف : 1815 . إن عيني جيدتان ، وبصري ثاقب حتى أنني قرأت أسماء كتب مطبوعة بحروف أصغر من هذه . ولكني حيناً رأيت هذا الكتاب ظننت أن عنوانه ISIS » (insomnient 178) فنحن انما نقرأ بما كرتنا أكثر مما نقرأ بأعيننا ، ولذلك كان من الصعب تصليح نماذج الطباعة لأننا نرى الكلمة كما نتصورها لا كما هي . إن هذه الاسباب تهيئنا حركة القراءة ، ونحن لا نرى جميع الحروف ولا نقرأ كل الكلمات بل نركب الألفاظ وقهم معانيها بما نضمه اليها من قوسنا وكلما كانت معرفتنا باللغة أحسن كانت قراءتنا أسرع وانتباهنا الى حروف الألفاظ

أقل : لذلك كانت الكتب الألمانية المطبوعة في ألمانيا أكثر غلاطاً من الكتب العبرانية واليونانية واللاتينية ولذلك أيضاً كان العالم بالعبرانية أقل انتباهاً لأغلاط التلاميذ من الأساذ الذي لا يعرف العبرانية إلا قليلاً^(١) .

٣ الوهم . - الوهم ليس خطأ سيفه طبيعة الشيء بل خطأ في وجوده ، والوهم يظن الموجود معدوماً أو المدوم موجوداً فيسمع أصواتاً ويرى أشياء لا حقيقة لها حتى أن بعضهم يسمع صوتاً يشعته أو يتوهم أن هناك من يعلن للناس أمراره ، ومنهم من يرى صوراً مبهمه وظلالاً وهيباً أو يرى أشياء واضحة كصور الأشخاص أو الحيوانات أو يرى كلاماً مكتوباً

إن حاسني السمع والبصر هما أكثر الحواس توهماً أما الذوق والشم واللمس فهي قليلة الوهم ، قال غوبلو : « حكى لي المسيو (ماريليه) انه اصيب يوم تكرر كل يوم في نفس الوقت مدة طويلة من الزمن فكان يرى وهو جالس الى مكتبه شخصاً على الأريكة ينظر اليه بعينين جاحظتين ثابتتين - إلا ان الأريكة كانت فارغة وكان هذا الإدراك الكاذب لا يقل وضوحاً وحقيقة عن المدركات المحيطة به - و كانت اليد مستندة الى الأريكة حتى انها لم تكن اقل منها وضوحاً ولا تمييزاً ، وكان الرأس على الجدار يخفي قسماً من الصورة المعلقة عليه^(٢) » زعم بعضهم ان الوهم لا يختلف عن الضلال لانه يحتاج مثله الى مؤثر خارجي وقد حاولوا اثبات ذلك ببعض التجارب التي اجريتها في الامراض العصبية ؛ يقال للمريض هذا صدقك فلان و يشار الى جسم من الاجسام فيرى المريض صدقه وبكلمه ولا يشك لحظة في وجوده ، ولنفرض ان المحرب اراه بقعة من اللون على قطعة من الورق ثم قال له هذه صورة صدقك . فقد يظن انه هذه البقعة لا اثر لها في توليد الوهم ؛ إلا ان (الفرد بينه) يقول : « كهم هذه البقعة بعدسة او ضاعفها بنشور او بضغط تجويف

[١] نقل من ويليم جيمس James : Précis de Psychologie trad. franc. p. 425-426

(2) Goblot, in Lalande, Vocabulaire technique et critique, I. 289.

العين ثم انعكسها بواسطة المرآة وأقلبها أو انحط فان المريض يقول لك أنك كبيرت الصورة أو صاغتها أو عكستها أو قلبتها أو محوئتها . وهذا يدل على ان المؤثر الخارجي ضروري لحدوث الوهم . ان كثيراً من الاوهام توضح على هذه الصورة فإذا صح ذلك كان الفرق بين الوهم والضلال غير بين . إلا ان هناك اوهاما لا يمكن تقليلها على طريقة (الفرد بينه) لانها مجردة عن كل مؤثر خارجي كالأوهام البصرية التي يتصورها الاعشى والأوهام السمعية التي يتمثلها الاصم . وكالأوهام البصرية التي لا تزول باغماص العينين . كل ذلك يدل على ان هناك وهماً ناشئاً عن اسباب داخلية وان بينه وبين الوهم فرقاً حقيقياً . ان المشابهة بين الوهم والضلال والادراك الحقيقي عظيمة . لان الوهم يشعر بوجود ما يتوهم ويتمتد صحنه ، وهذه المشابهة بين الوهم والادراك تدل على اهمية فاعلية النفس ، ان النفس تبني في الادراك على اساس الاحساس ولا تزال تبني حتى تستغني في الوهم عن ذلك الاساس .

* * *

المصادر

- 1- Bourdon : La perception visuelle de l'espace
- 2- Lunan : Théorie psychologique de l'espace
- 3- Lachelier : Etudes sur le syllogisme: observ. de Platner
- 4- Mach : Connaissance et erreur. ch. XX
- 5- Ribot : Evolution des idées générales
Psych. allemande contemp.
- 6- Spencer : Principes de psychologie
- 7- Sully /James/ : Les illusions des sens et de l'esprit
- 8- Villety : Le monde des aveugles.

مع مجموعة مصادر الفضل الاول من ٢٢٩

James : Précis de psychologie

١٩٠٤-١٩٠٥

(2) (Psychologie) in: Handbuch der Psychologie, 1908

٢٠ - مقارنة ومناقشات شفهية

- ١ - الاحساس والادراك .
- ٢ - مناقشة نظرية كنت - التجريبية ونظرية التوليد المباشر .
- ٣ - اوضح اسباب اخطاء الحواس التي رتبها في الصفحة ٣٧٤

٣٠ - الانشاء الفلسفي

- ١ - اوضح قول علماء النفس : « الادراك هو التأويل » (بيرويت - ١٩٢٩)
- ٢ - اوضح قول نيتشه : « ان الادراك هو وهم حقيقي » (ميتزاسون - ١٩٢٧)
- ٣ - كيف توضح ان هناك عالما خارجيا ؟
- ٤ - شأن الذاكرة في الادراك . ما معنى قولنا « الادراك هو التذكر » (باريز - ١٩٢٦) .

١ - اوضح قول علماء النفس : « الادراك هو التأويل » (بيرويت - ١٩٢٩)

٢ - اوضح قول نيتشه : « ان الادراك هو وهم حقيقي » (ميتزاسون - ١٩٢٧)

٣ - كيف توضح ان هناك عالما خارجيا ؟

٤ - شأن الذاكرة في الادراك . ما معنى قولنا « الادراك هو التذكر » (باريز - ١٩٢٦) .

Perception is interpret activity

١ - اوضح قول علماء النفس : « الادراك هو التأويل » (بيرويت - ١٩٢٩)

٢ - اوضح قول نيتشه : « ان الادراك هو وهم حقيقي » (ميتزاسون - ١٩٢٧)

٣ - كيف توضح ان هناك عالما خارجيا ؟

٤ - شأن الذاكرة في الادراك . ما معنى قولنا « الادراك هو التذكر » (باريز - ١٩٢٦) .

الفصل الخامس

معرفة النفس

(الشخصية أو الأنا)

رأيت في الفصل السابق كيف يتوصل الانسان الى الاعتقاد ان هناك عالماً خارجياً مستقلاً عنه . ثم كيف يخطي في ادراك هذا العالم . ونريد الآن ان نبحث عن الشخصية اي عن الانا ، فكيف تكون فكرة الانا وما هي عناصرها وحقيقتها ؟

١ = نكون الشخصية

الغالب على الظن ان الطفل لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يعرف انه فرد مستقل عن العالم الخارجي وعن الافراد الآخرين . نعم ان العالم الخارجي يؤثر فيه وبولد في نفسه احساسات وتصورات كثيرة ، ولكن الطفل لا يميز ذاته من هذه الامور المحيطة بها ، بل يظن نفسه اياها .

على ان الطفل لا يلبث ان يكتسب هذا الشعور وهذه المعرفة بالشخصية شيئاً فشيئاً . زعم لويس (Luys) ورومانس (Romanes) ان الطفل لا يعرف نفسه وان شعوره بشخصيته انما يتولد من الالتقاط التي نعلمه اياها . فهو اذا تكلم عن نفسه استعمل صيغة الغائب ، وقال : « زيد يريد هذا الشيء » او « زيد جائع » . ثم نعلمه بعد ذلك ان يقول عن نفسه (انا) فيستبدل صيغة الغائب بصيغة الحاضر ويستعمل ضمير المتكلم بدلا من العلم — ان هذا الرأي ضعيف جداً اذ لولا شعور الطفل بشخصيته لما فهم معنى ضمير المتكلم ولا عرف كيف يستعمله .

ثم ان هذا الشعور مبهم ولكن الطفل يقتبسه من تجاربه وحياته ، فيربي نفسه بنفسه ويتوصل شيئاً فشيئاً الى معرفة شخصيته .

ولكن كيف تتكون الشخصية عند الطفل ؟ إن شخصية الطفل تشتمل في البدء على النفس والجسد معاً ، وقد رأينا عند البحث في تكون فكرة الشيء الخارجي ، كيف يميز الطفل جسده من الاجسام الاخرى لاسباب عديدة منها ان الجسد يؤلف جملة من الاحساسات الحاضرة . وانه واسطة بيننا وبين العالم الخارجي ، وان احساسنا به مضاعف ، وانه اقل مقاومة لارادتنا من الاجسام الخارجية .

ثم ان الجسد مركز الاحوال الاتقالية من لذة وألم ، اذا خمشت بالذبوض خمسا بسيطاً تألمت ، واذا لطمت على رأسك شعرت بوجع شديد ، فانت انما تتألم وتتلذذ بجسدك قبل كل شيء ، ثم نتقل من معرفة الجسد الى الشعور بالشخصية وحدها . لان الجسد لا يشارك الاحوال الاتقالية وهي تؤثر في الافكار والرغائب وغيرها ، حتى قيل انها النواة التي يبنى عليها تصور الشخصية .

ثم ان هذا التصور يزداد وضوحاً بتأثير الفاعلية . كلما تغيرت العضلات صادفت في طريقها عقبات تعوقها عن العمل ، فتشدد وتتوتر للتغلب عليها . ان هذه العوائق الخارجية تعارض حركاتنا الفريزية ، فيتولد من هذه المعارضة شعور بالشخصي والخارجي ويؤدي هذا التضاد بين الاثا والملا اننا الى توليد فكرة للشخصية . والطفل مغرم بنفسه مفتون بفاعليته ، فيسره ان يبدل ما يحيط به من الاشياء فيقربها او يبعدها . قال بربير^(١) : « يكشف الطفل في الشهر الخامس وهو يمزق قطعة من الورق الصوت الذي يتولد منها . لا يوجد في هذه السن تصور واضح للسببية . ولكن الطفل رأى بالمنجربة انه يستطيع أن يسكون علاقة ادراك بصري وصحي معاً لانه عندما يمزق قطعة الورق ينقص حجمها ويحدث صوتاً » . ولذا الطفل بذلك دليل على انه يجب ان يكون سبباً في فبرمي الحجارة في الماء ويصف الصدف ويريد ان يشعر بقوته

وتأثيره . ان هذه المشاغل ليست الغالب بسطة بل تجارب يعود بها الطفل ان يصبح
سبياً مؤثراً شاعراً باستقلاله عن غيره .

ثم ان الطفل يفرق بين نفسه وجسده كما فرق بين جسده والاجسام الاخرى
فيشعر ان جسده محسوس وانه ذو امتداد على عكس الشرور والحزن والرغبة
والارادة والحكم وغير ذلك من الاحوال النفسية المتأريه من الامتداد . ثم يشعر
ايضاً ان الاحساسات التي يتركب منها جسده مابقة لهذه الاحوال النفسية من
حيث انها اكثر منها ثبوتاً ومقاومة وقل خضوعاً للارادة ، حتى قال بعضهم ان
العالم الخارجي عالم التقيد والضرورة ، وان العالم الداخلي عالم الحرية ، ولا يفهم
من ذلك ان الاحوال النفسية غير مقيدة بل هي خاضعة لتواهبس طبيعية . الا انهما
كثيرة التحول وسعود الي ميان ذلك في مبحث الحرية .

لا يتوصل الانسان الى شعور تمام بشخصيته ، الا حينما يجرد نفسه من جسده .
ولا يزال هذا التجريد يهوي حتى تصبغ الشخصية ذاتاً مجردة متحققة الوجود
وتسمى اذ ذاك بالآنية (١) .

٢ عناصر الشخصية

ان عناصر الشخصية كثيرة ، ولكنها بالرغم من كثرتها واحدة ، لان
النفس ليست مركبة من اجزاء ، مفترق بعضها عن بعض ، بل هي حقيقة واحدة
ذات وجوه مختلفة (٢) فمن عناصر الشخصية الاساسية :

١- الاحساسات او الاساس العنصري - ان فكرة الشخصية مبنية على
فصولنا لجسدا اي على الاحساسات التي نطلع بها عليه ، كاحساس البصر والاحساس
العضلي والحواس المشتركة وما يحتوي عليه من الاحساسات العضوية التي تجعلنا

(١) راجع التعريفات لشريف المبرجاني مصر ١٢٠٦ ص ١٧

(٢) راجع ص ١٧٧

الحساسية العامة (ص - ٣٠٨)

إن لجسدنا وحدة ؛ لأن الجملة العصبية تنظم انطباعاته وتجميعها ، وهذه الوحدة هي الأساس التي تبنى عليه وحدة الشخصية . أن فقدان الوحدة من المجموع العصبي عند بعض الأنواع يمنعها من الشعور الواضح بشخصيتها ، ولذلك كانت وحدة تركيب الشخصية تابعة لتتركز الجملة العصبية . حتى لقد قال أرسطو منذ القدم أن النفس صورة الجسد . ولولا أننا اسهينا في بيان علاقة النفس بالجسد (١) لعدنا إلى ذكر هذا الأمر . فلنقتصر إذن على القول أن قسماً كبيراً من أمراض الشخصية يتولد من فساد إحساس الإنسان بجسده . أن خدراً جلدباً بسيطاً أو خلافاً في الحركة طفيفاً وغير ذلك من تبدلات الجسد قد تولد كثيراً من أمراض الشخصية . وقد بين العلماء أن أكثر الأمراض العصبية اختلالاً بالحساسية أكثرها توليداً لانقسام الشخصية . (مثال ذلك الهستيريا) . حتى لقد قال « ريبو » وقد غالى في قوله ، أن كل خلل في الحساسية يولد خلافاً في الشخصية .

٢ . — الذكريات أو تصور الماضي . — الذكريات من مقررات الشخصية . ولولا الذاكرة لما كان عقل ولا شخصية ولا شعور . أن الإنسان يعيش في الماضي كما يعيش في الحاضر والمستقبل . وقد قيل الحاضر مثقل بالماضي . لكل منا تاريخ يكتبه بأعماله ، ثم يتذكر وقائمه ويهب أخلاقه صورة مقبسة منه . فهذا حضر المعركة الفلانية ، وذلك من رجال الثورة . كل يريد أن يكون بطلاً على شكل من الأشكال ، وقد يقتنع بعضهم بأقل من ذلك فيفتخر بأنه من عائلة أحد الأبطال الذين بنوا الممالك أو هدوا العروش أو تميزوا بأمر من الأمور .

ولنست الذكريات الغامضة أقل تأثيراً في الشخصية من هذه الذكريات الواضحة حتى لقد دل علم أمراض النفس على أن أمراض الذاكرة تولد في الغالب خلافاً عتيفاً

الشخصية . اذا انفصلت طائفة من الذكريات عن الشخصية العادية ، شكلت شخصية ثانية تنوب في بعض الأحيان عن تلك الشخصية البتراء .

٣ . — تصور الحاضر — او العامل الاجتماعي — ان لهذا العامل الاجتماعي تأثيراً كبيراً في تكون الشخصية . لان المرء لا يفكر في نفسه الا ويفكر في امرته او مهنته او بلده او وطنه ، ويفكر ايضاً في اسمه ، وشهرته ، وثقة الناس به ، ومنزله ، وسلطانه ، وطراز معيشته ، وأصدقائه ، وثروته وما له وما عليه .

والانسان كما تعلم ، لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي ، ينظم فاعليته ، ويوحد بين جهوده وغاياته . حتى لقد قال « دور كهايم » : ان في كل شخص مفرد عنصر لا شخصياً . وليس هذا العنصر اللا شخصي أقل أهمية من الاساس الفردي ، لان العقل كما قال « كنت » ، اساس الشخصية ، وهو كلي لا شخصي .

وكما كان الوسط الاجتماعي أوسع وارقى ، كانت الشخصية أنقى ، لان الانسان الابتدائي كان مصهوراً في البيئة ، فلم يكن له حرية فكرية ، ولا حرية فردية . غير ان زيادة الكثافة الاجتماعية ، أدت الى تقسيم الاعمال ، وتباين الافراد ، وشعورهم بشخصيات مستقلة .

ثم ان لظواهر المرء تأثيراً عظيماً في شخصيته ، لانه لا يطن دائماً ما يسر ، بل يطنون بحسب الاحوال والظروف ، ويلبسون لكل حالة لهوما . وهذا الثوب ، الذي يبدله في كل ساعة او مرتين او ثلاثاً ، يدل على حقيقته . فهو يتواضع امام رئيسه ، ويتكبر أمام خادمه ، ويتعجب الى زيائه ، وكلما خاطب فرداً من الافراد ، اظهر له ناحية من شخصيته ، كأن هناك عالماً كبيراً يضم بين جوانحه عدداً غير محدود من العوالم الصغيرة .

٤ — تصور المستقبل : — الانسان يعيش في المستقبل كما يعيش في الماضي

لانه بتصور للحياة مثلاً أعلى ، ثم يبدل الواقع بحسب أحلامه وأرادته . فإذا كان شاباً في مستقبل العمر ظن كل شيء ممكناً ، لجهله بالمصاعب . فيريد أن يصير قائداً كبيراً ، وعالمنا فحريراً ، وشاعراً فذاً ، ومكتشفاً عظيماً ، لا يقف في طريقه شيء ، ولا تخفى على بصيرته خافية . ثم إذا مرت الأعوام إثر الأعوام ، وجد نفسه عاجزاً عن تحقيق جميع الأحلام ، فيقنع بتحقيق حلم واحد منها ؛ ولكنه إذا ما أثقلت الأيام كاهله ، أقبل على مهنته يريد النبوغ فيها ، فتدركه الشيخوخة وهو لا يزال في منتصف الطريق ، لم يصبح بعد أول خطيب ، ولا أول طبيب في الدنيا ، أو في بلده ؛ فيفكر إذ ذاك في أولاده ، وبطل نفسه بالأمل والرجاء فيهم . وهكذا يعيش الشيخ في المستقبل كما يعيش في الماضي ^(١)

وقصاري القول ان هناك ثلاثة عوامل أساسية :

العامل الجبوي : وهو مجموع الحساسية الجسدية ،

(١) راجع « رويشتان » ص (١١٠ - ١١٤) ثم راجع الموجز في علم النفس لويليم جيمس « Précis de Psychologie » ص (٢٤٩) قال : « بتصور الانسان في مستقبل العمر أن جميع هذه الأحوال المتضادة ممكنة . ولكن تحقيق الواحدة هو ، على الأقل أو على الأكثر ، حذف للآخرى . فمن يرغب ان يكون له أحق وأقوى وأعمق شخصية ، فليدقق في قائمة هذه الاحوال ، وينتخب منها حالاً يلعب دوره فيها . فتمحى إذ ذاك جميع الشخصيات الاخرى وتنقلب إلى بخار . » إذا اعتنق الانسان مذهباً غير مذهبه ، أو غير حالاً من أحواله ، ولم يهتم بما يقال عنه في أمرته أو ناديه أو جماعته ، فإنه يستبدل شخصيته الاجتماعية الحاضرة بشخصية ثانية ، ويؤمل أن يكون له في حياته الاجتماعية الجديدة حكم أعدل من القضاة السابقين ، وإذا لم يجد في الحياة الجديدة حكماً عادلاً ، ففكر في الاجيال الآتية ، وربما اعرض عن حكم الناس ، وفكر في حياة خيالية ليس لحاكمها من غاية سوى مشاهدة أعماله .

والعالم النفسي : وهو مجموع الأفكار والمشاعر
والعالم الاجتماعي : وهو ما يتصل بتأمين آثار الحياة الاجتماعية

٣ - صفات الشخصية

قلنا سابقا إن الشخصية واحدة بالرغم من كثرة عناصرها ، لأن عناصر
الشعور ليست متفرقة مبعثرة ، بل هي متصلة . فالوحدة إذن أول صفة من
صفات الشخصية .

أما الصفة الثانية فهي الروية . وذلك أن الإنسان يسند أفعاله الماضية ، إلى ذات
مشملة عليها اشتغال الجوهر على الاعراض . فيعرف أنه هو هو ، أي أنه لا يزال
اليوم كما كان في الأمس ، بالرغم من تغير أفعاله وأحواله .

وأما الصفة الثالثة فهي الفاعلية أو المفعولية : وذلك لأنها في كل وقت توسع
نطاق شخصيتنا بأفكار وعواطف جديدة ، لا ندري كيف تنبثق ، ولا كيف
نرجعها إلى أحوالنا النفسية القديمة .

فالشخصية إذن تشتمل على ثلاث صفات أساسية هي : الوحدة والروية والفاعلية
ليس بين وحدة الشخصية ووحدة الأجسام مماثلة ، لأن لكل منهما نوعا مختلفا
عن الآخر . ونحن نتعامل في أحدية الأجسام كثرة ، بل نجزي الجسم إلى
أجزاء بسيطة ، ونعتبر كل جزء منها واحدا . إن وحدة النقطة الرياضية مثلا ،
هي عبارة عن استحالة تصور انقسامها ، ووحدة الجزء الفرد مشاكلة أيضا لهذا المعنى لوحدية
النقطة . أما وحدة الحياة النفسية فلا تنافيها الكثرة ، لأنها وحدة مشخصة شبيهة بوحدة
الحياة ، فلا يمكن انقسامها إلى أجزاء بسيطة . وإذا توهمت أن هناك أجزاء وجدت كل جزء
منها بنطوي على الكل ، ولذلك سمينا هذه الوحدة بأحدية الجمع أو أحدية

الكثرة (١)

ثم ان هوية النفس ليست مطلقة كالهوية السارية في جميع الموجودات لا تتغير ولا تتبدل ، بل هي كثيرة الاحوال متغيرة فكما أن وحدة الشخصية لا تنافيها الكثرة كذلك هويتها لا تنافي التغير . وزجما كان الجرم بين الكثرة والوحدة مخالفا للمنطق ، كالجمع بين الهوية والتغير ، ولكن هذه الالفاظ بعينها عن تصور الذات الانسانية ، فينظر كل منا الى نفسه ، وليلاحظ حقيقة أحواله الداخلية ، يجد فيها مزيجا من الوحدة والكثرة ، والهوية والتغير .

٤ - حقيقة الشخصية

اختلفت مذاهب الفلاسفة في حقيقة الشخصية ، فمنهم من نظر الى صفات الشخصية التي ذكرناها ، فنفع من بيان حقيقتها بذكر « الوحدة » و « الهوية » ، ومنهم من لخص « الكثرة » و « التغير » فقط ، لا فوقع في مغالط وشبه كثيرة ولقد ذكر الآن قسما من هذه المذاهب :

١- الجوهرية (Théorie Substantialiste) - زعم (ريد) و (فيكتور كوزن) و (ادولف غارنيه) واصحابهم أن « الانا » حقيقة ذات وحدة وهوية ، وأنها مقارفة لما تشتمل عليه من العناصر . فالشخصية ليست مانسعر به في كل لحظة من الاحساسات والعواطف والافكار ، بل هي حقيقة مفارقة لا تتبدل بتبدل ما يجري فيها من الاحوال الزائلة . قال « روابه كولار » (٢) « ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وكل احساساتنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ » ، قد « الانا » اذن حقيقة جوهرية ونحن لانشعر بهذه الحقيقة مباشرة ، لانها مفارقة لاحوال الشعور بل ندر كمها

١ الشريف المرحاني التعريفات ص .

٢ راجع ص ١٣٠

بالمحاكمة . ان النفس لا تدرك حقيقتها مباشرة ولا تصل الى معرفة ذاتها الكائنة وراء الحوادث الا بجأكم العقل ، أي بمبدأ السببية والجوهر .

ونقول في الرد عليهم : اما ان تكون هذه الحقيقة الجوهرية مفارقة غير عالمة بما يجري فيها من الاحوال — وهذا يجعلها هوية غير متغيرة — ، واما ان تكون متصلة بالاحوال الشعورية عالمة بها . فاذا كانت هوية مجردة مفارقة لاحوال الشعور كانت فارغة عديمة العناصر ، وهذا يخالف لما ذكرناه من صفاتها ، اذ قلنا ان احديتها وحدة في كثرة . واذا كانت متصلة باحوال الشعور كانت عديمة الوحدة والهوية ، لانها انما تتبدل بتبدل هذه الاحوال

بننح من ذلك ان هذه الحقيقة الجوهرية ليست موجودة بل هي تجريد محض لا فائدة منه .

٢٠ — التجريبية (Théorie empiriste) — لم يلحظ التجريبيون من صفات الشخصية الا الكثرة والتغير ، كما ان الجوهريين لم ينظروا الا الى الوحدة والهوية . قال دافيد هيوم : « لا يوجد في النفس ارتسام ثابت . ان الالم واللذة والحزن والسرور والاهواء والاحساسات متعاقبة بعضها وراء بعض ، غير موجودة أبداً في زمان واحد ، فلا يمكن ان تكون فكرة « الانا » مشتقة من هذه الاحساسات ولا من غيرها ، فهي اذن غير موجودة » وقال ايضا : « اما انا فاني كلما دخلت الى أعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد أو غيره كادراك الحرارة والبرودة والنور والظلمة والحب والبغضاء والالم واللذة فلا أستطيع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك ولا أستطيع ان اشاهد فيها شيئاً غير الادراك » (١)

ولا غبار على هذا الكلام ، غير انه يبحث عن الوحدة والهوية حيث لا يوجد لها أثر . اذا نظرت الى كثرة عناصر النفس وتباينها غاب عنك ارتباطها العميق وتداخلها المتبادل فنذهل عن وحدتها واذا بحثت عن عنصر نفسي ثابت لا يتغير

أضمت وقتك في التفتيش عليه من غير ان تجده لان هوية الشخصية ليست بهذا المعنى ، بل هي مابينة للهوية السارية في الوجود غير منافية للتغير ندل على بقاء الماضي في الحاضر وتكشف وراء حياة النفس المتجددة جملة من العناصر الرئيسية والتزعات الثابتة وانماطا من الحس والارادة والتفكير دائمة . وتسمى هذه الانماط الدائمة من الحس والتفكير والارادة بالسجية . ولولا وجود السجية والذاكرة لما قال علماء النفس بهوية الشخصية . ولولا الشعور بالوحدة لما قالوا بوحدة الشعور .

ومن المذاهب التجريبية الضعيفة مذهب (ستوارت ميل) . فقد قال اذا اغتبرنا النفس جملة من احوال الشعور وجب علينا ان نم ذلك بقولنا ان هذه الجملة تعرف نفسها في الماضي والمستقبل . فاما ان نقول ان النفس شيء واحوال الشعور شيء آخر واما ان نقول بامكان معرفة الجملة نفسها من حيث هي جملة . قال واضن الحكمة تقضي الاخذ بالامر كما هو من غير ابضاحه بنظرية ما . وهذا القول دليل على العجز والاعراض عن فهم وظيفة الذاكرة .

وجملة القول ان المذهب التجريبي نظر الى كثرة عناصر النفس فظن انه يمكن الوصول الى وحدة الشخصية بملاحظة هذه العناصر المنفردة فلم يجد الى ذلك سبيلا ؛ ولودقق التجريبيون لعلمو ان الملاحظة النفسية تكشف عن الكل قبل الجزء ، وتطلعنا على جريان الفكر قبل عناصره ومن اراد ان يخلق شجرة بجمع نشارة الخشب اضاع عمره في اتباع هذه الطريقة غير المنتجة لان الشجرة متقدمة على النشارة لا النشارة على الخشب (١) .

٣٠ — نظرية ميندوبيران — زعم (ميندوبيران) اننا نطلع على حقيقة الانا بالحدس لا بالمحاكمة ، عن طريق الاحساس بالجهد العضلي ، لان هذا الاحساس الممتاز يكشف لنا عن حقيقتين متضادتين هما الانا والانا . فتحس النفس انها علة

وانها محدودة بما هو سواها وقد فقدنا هذه النظرية عند البحث في حقيقة وجود العالم الخارجي. ونقول الآن ايضاً انها لا تقطع مطلق الاشتباه لان تحليل احساس الجهد لا يبين ان هناك قوة هائلة عن المركز الى المحيط بل ان هذا الاحساس كغيره نابع عن الاعصاب المحيطة .

٤٠ — نظرية كنت . — قال كنت : ان الشخصية ليست حقيقة جوهرية مفارقة لاحوال الشعور كما زعم الجوهريون ولا جملة من الوجدانيات والحسيات كما زعم التجريبيون بل هي صورة الحوادث النفسية ، وانما كانت الشخصية واحدة لان لاحوال الشعور صورة واحدة تجمع بينها وتحيط بها كما يحيط الاطار بالرسوم او النور بالاشياء . ليس بين الوجدانيات والحسيات التي ترسم في النفس وحدة ضرورية وذاتية ، غير انها نكتسب هذه الوحدة بالمعرفة ، فننظم الحسيات داخل صورتي الزمان والمكان وتترتب النظريات وفقاً لفكرتي العلة والمعلول والعرض والجوهر ويبدع العقل ملكة تركيبية عالية يسميها كنت : (الانا) وهي توحد جميع عناصر الشعور وتبدع منها شخصاً واحداً . لا يمكننا الان مناقشة هذه النظرية العميقة فنقتصر على القول انها وقعت فيما وقع فيه التجريبيون من الخطأ ، اذ ظنوا ان الملاحظة النفسية تطلعنا أولاً على الحوادث الداخلية المنفرقة وقد رأينا ان هذه الملاحظة تكشف عن الكل قبل الجزء ، وان الشجرة متقدمة على النشارة ، وسنعود الى هذا البحث في ما بعد الطبيعة وينبغي للنظرية التي تريد أن توضح حقيقة الأنا ان تجعل تحليلها مبنياً على جميع الصفات من وحدة وهوية وكثرة وتغير . وكل نظرية تخرج من ابضاحها صفة من هذه الصفات لا تصاح لبيان حقيقة الشخصية ، فالجوهرية توضح وحدة الشخصية وهويتها ولكنها لا توضح الكثرة والتغير ، والتجريبية توضح الكثرة والتغير ولكنها لا توضح الوحدة والهوية . ان الفيلسوف الذي يستخرج الكثرة من الوحدة وبولد الحوادث المتغيرة من الجوهر الفارغ شبيه بالمقصود لا بالعالم .

وخير طريقة لمعرفة حقيقة الشخصية بصفاتها التي ذكرناها ان ينظر المرء الى نفسه بالجدس لا بالفكرة لان وحدة النفس حقيقة مشخصة لا فكرة مجردة .

٥ = امراض الشخصية

لقد اختلف العلماء في وصف امراض الشخصية حتى جعلوا تصنيفها صعباً جداً ونقول توطئة للبحث ان ضعف الذاكرة البسيط لا يحدث بالضرورة خللاً في الشخصية . نعم ان الذكريات من عوامل الشخصية الامامية ، ولكنها لا تكون كلها حاضرة في الذهن لان الماضي قد يلقي على بعضها حجاباً كثيفاً ثم تعود الى الشعور من غير ان تخيل الشخصية . ولا يولد فقدان الذاكرة مرضاً في الشخصية الا اذا فارقته الذكريات ساحة الشعور ثم شككت لنفسها حياة مستقلة تنقسم امراض الشخصية الى الانواع الآتية :

١- الخلل المشعور به من المريض نفسه — فمن هذه الامراض الحس بتغير الشخصية وهو مرض يشعر المرء فيه بتغير في نفسه لا يعرف له سبباً وقد ذكر الدكتور (يهر جلنه) لهذا المرض ثلاثة انواع :

(١) الحس بالغربة^(١) — ان المصاب بهذا المرض يشعر بتغير في نفسه ويستغرب ما هو فيه ثم يقول للطبيب « ان هذا الصوت ليس صوته وهذه اليد ليست يده » او انه يراها للمرة الاولى » يدل على ذلك قول احد المرضى للدكتور يهر جانه :

(١) جاء في يوميات (لآيه ل) : « اني استطعم ان اجعل نفسي بسيطاً من غير ان يكون لي حد فأنسى يثتي وزماني واجعل نفسي من جيل آخر ؛ وفي وسمي ان انسى أن لي هذه الخاتمة او تلك وان اجعل نفسي اعشى أو أدنى من الانسان ، أي حيواناً أو نباتاً » . وقال أيضاً : « وبالرغم من أني كنت واقناً فانه لم يكن لي وزن ولا جسد وشعرت أنني كرة تدور في الفضاء كسيارة وانني مختلف عن جسدي مستقل عنه » . وقال أيضاً : « اني لاشعر بفقدان اسمي وشخصي كأن -

« اني شخص غريب ، وطيء ، انني ادني مما كنت » . وقول احدي المريضات :
 « اني لأشعر بان شيئاً قد كسر في رأسي او اخرج منه فكأنني غير موجودة ، أو
 كأنني فراشة لا استطيع ان أقف على شيء » . وما يشعر به المريض ان العالم الخارجي
 قد تغير بالنسبة اليه أو أن بينه وبين الاشياء حجاباً ، فيحس بغربة الاشياء وغربة
 جسده ثم يستغرب حال نفسه وقد يوجد هذا الحس عند بعض الكتاب (يوميات آميل)
 كما يوجد عند بعض الفلاسفة (مين دو،يران)

(٢) الحس بتضاعف الشخصية . — « وهو عبارة عن شعور الشخص بانه شخصان
 بدل على ذلك . قول احدهم : « انت شخصي الحقيقي يبكي بالقرب مني » وقول
 الاخر : « ان في داخلي مناقشة كان في شخصين » حتى ان بعضهم يجرد من نفسه
 شخصاً يراه امام عينيه كما في مرض رؤية النفس الخارجية (Autoscopie
 externe) .

(٣) الحس بتغير الشخصية تغيراً تاماً : — وهو عبارة عن تجرد المريض عن
 شخصيته تجرداً تاماً ، من ذلك قول احدها : يظهر لي ان شخصيتي قد ضاعت
 منذ ثلاث سنين وقول الاخرى : انها ماتت وانها في القبر ، وقول احدهم انه مات
 وانه موجود ، ولكن بالرغم منه ، خارج الحياة الحقيقية المادية ، وانه لا يعرف
 سبب موته (ريبو : امراض الشخصية ص ٦١)

عيني الجاحظة عين ميت ، أو كأن فكري الكلبي المشتت شبيه بالعدم أو بالمطلق فانا
 حائر كأنني غير موجود » . وقال ايضاً : « ان شخصيتي الفردية لتنبخر كقطرة
 ماء في سدير » وقال ايضاً « كأن الحياة في عيني منام حتى انني لاضع نفسي في
 موضع الميت الذي تمحي امام عينيه هذه الجلبة من الصور ، ان لي رخاوة السوائل وليانة
 البخار وتشتت السحاب فينبدل كل شيء في ويمحي كما تمحي الامواج على سطح
 البحر » .

ومن هذه الامراض المسماة « Obsession » ويسمى المصاب به ممسوساً .
من ذلك قول أحدهم للدكتور سغلاس « Séglas » : يجبل إلي أن في شخصين
أو كأن في فكرين متنازعين ، أحدهما فكري الذي يريد أن يحكم ولكن
بدون جدوى ، والثاني فكر من همس الشيطان لاجلته لي فيه « وهذا النوع
من المس شبيه بالفكر الثابتة « Idées fixes » التي سنكلم عنها في مبحث
الانتباه .

ومنها الهذيان : — يمكننا ان ندخل في هذه الامراض هذيان الاضطهاد
وهذيان العظمة وغيرهما من أمراض الهوس « Manie » والخلل العام . فالخبول
يظن نفسه في أول المرض قائداً أو ملكاً أو إمبراطوراً وقد يقول لك انه آدم أو
المسيح او انه أغنى من ملوك المال جميعاً ، أو انه القائد العام لجميع الجيوش ، أو انه
قادر على احياء الموتى ، أو ان الإفلاك خاضعة لأمره .

ان في هذا المرض شخصيتين : احدهما خيالية ، والأخرى حقيقية . فاما ان
يتغلب الخيالية عن الحقيقية ، واما ان توجد معاً ، واما ان تختلط . فقد يقول المريض
له ملك ثم يعترف انه فجار يزبح خمسين قرشاً في النهار . وقد يقول لك انه اغنى من
دوتشيلد ثم يطلب منك قرشاً ليشتري به تبغاً . فالمرضى لم يفقد ذاكرته ولكنه
يهذي في كلامه لتكرره فغير معقولة ساورته في اليأس او الهوس او حب العظمة
او غير ذلك .

٢ : — الخلل غير المشعور به : — وقد سمي كذلك لأن المريض لا يشعر به
بالخلل الذي اصابه في شخصيته .

(١) — من هذه الامراض تضاعف الشخصية . وقد ذكرنا مثلاً عنه اثناء
البحث في اللاشعور (حالة المريضة فليدا - ص ١٤٩) وقلنا ان الشخصية الثانية

تنوب عن الاولى وتعرفها ، أما الشخصية الاولى فلا تذكر شيئاً عن الشخصية الثانية . وقد تجهل الثانية الاولى كما تجهل الاولى الثانية ، مثال ذلك حالة المربضة الاميركية (ماري ربنولدس^(١)) فانها كانت فقدت بعد الاغماء ذكريات حياتها الاولى ، ثم اذا اعني عليها مرة ثانية ، رجعت الى حياتها الاولى ، ونسيت ما جرى معها في الحياة الثانية . وهكذا كانت كل شخصية من هاتين الشخصيتين تجهل اختها .

وقد يكون للمريض في بعض الاحوال ثلاث شخصيات او اربع او ست ، ويكون لكل منها صفات واعتقادات واحوال قسمة خاصة ، حتى ان بعضهم يكون كاثوليكيًا في الحالة الاولى وپروتستانتيًا في الحالة الثانية ، وكثيراً ما يغير الخط عند الانتقال من شخصية الى اخرى . وقد ذكر الدكتور (جانه) ان احدها من كانت تدعو نفسها في الحالة الثانية (لثوكتين) واذا ذكرت امامها (ليوفي) وهو اسمها في الحالة الاولى قالت : « لست هذه المرأة ، انها مقفلة جداً . »

(٢) — ومن هذه الامراض أيضاً مرض الوساطة لان الوسيط ينتقل فجأة من حالته العادية الى حالته الثانية ويعتقد انه يضم بين جنبيه في الحالة الثانية شخصية خيالية او انه على اتصال بسكان احدى السيارات او الاله او بأحد الارواح او الجن . والوسيط لا يخلو من الهذيان في شخصيته الثانية . وهذه الافكار التي يهذي فيها تابعة لتأثير التربية او البيئة الاجتماعية ولذلك كان وسطاء اوروبا في القرون الوسطى يتلبسون بشخصية الشيطان او شخصية العذراء او شخصية احدى الاولياء .

٣ : — انحلال الشخصية التام : — تدخل الشخصية انحلالاً تاماً في الخبل العام وفي جنون الشيوخ . فيصبح المريض شخصين : ويعتقد ذلك ويظنه طبيعياً وكما

(١) درس حالتها الدكتور (ماك نيش) في كتابه « فلسفة النوم Philosophie du sommeil »

ان احدنا لا يعجب لكونه واحداً كذلك الخبول لا يعجب لكونه اثنين . فقد
 يكلمك عن نفسه بصيغة الغائب ويضرب نفسه ليعاقب « الآخر » ثم يكلمه ليسدي اليه
 النصيحة ثم يأمره بالسكوت ثم يجيب انه لا يعصي له امراً . وقد تشارك يمينه يساره
 في العمل فتدفعها ثم تضربها وتغضب منها كأنها بد شخص آخر . وهذا يدل على
 ان المرض قد افقد المريض وجدته كما انساه هويته .



راجع كتب : (Damas) و (Hoffding) و (Dwelshauvers) و (James) و (Roustan) التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

- 1- **Binet** : Les altérations de la personnalité
- 2- **Delmas et Boll** : La personnalité humaine
- 3- **Dagas et Montier** : La dépersonnalisation
- 4- **Janet** : Les névroses
- 5- **Jules de Gaultier** : Le Bovarysme
- 6- **Morton Prince** : Le dissociation d'une personnalité
- 7- **Ribot** : Les maladies de la personnalité.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - فكرة الثر كيبس ~~التي~~ - فكرة الانا عند الطفل .
- ٣ - ما هي حقيقة الانية .

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١- هوية الانا ومعنى الشخصية (بواتيه - ١٩٢٦)
- ٢- ما هي عناصر الشخصية (ديجون - ١٩٢٥)
- ٣- اثر العادة والجمد في تكون الشخصية (باريز - ١٩٢٦)
- ٤- العلاقة بين الذاكرة والشعور بهوية الشخصية ٦ ايهما يوضح الاخر (باريز - ١٩٢٨)
- ٥- فسر وناقش الجملة الانية : « يوجد امرات فقط يثبتان فعلياً هويتنا - امام اعيننا: وهما دوا مسجيتنا وتسلسل ذكرياتنا (باريز ١٩٢٩ - دمشق ١٩٢٣) »
- ٦- اثر الحياة الاجتماعية في تكون الشخصية .
- ٧- هل يمكن ابطال وجود الانية وهويتها بالاستناد الى امراض الشخصية (غرينوبل - ١٩٢٧)

الفصل السادس

الذاكرة *Mémoire*

١ - وصف وتحليل

مقدمة

١ - الشعور يقضي للتذكر ، ومن الصعب تصور حياة تسمى تقتصر على مطلق الحاضر ، أي على ادراك نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل . فالشعور إذن دوام واتصال وترتيب وبقاء شيء من الماضي في الحاضر . ولو اقتصرنا في حياتنا النفسية على الحاضر المطلق ، لكن للتفكير غير ممكن ، لأن الذاكرة تفصل الحاضر بالماضي وهي بالنسبة إلى العقل كالعادة بالنسبة إلى الجسد . وبإسقاط صورة التذكر ، الذاكرة الأولية « *Mémoire Primordiale* » وهي عبارة عن بقاء الاحوال الجديدة في حاضر النفس مدة من الزمن . لما للذاكرة الحقيقية القدرة على احياء حالة شعورية مضت وانقضت مع العلم والتحقق انها جزء من حياتنا الماضية .

ان الذاكرة الأولية تبقى الحالة النفسية في الشعور مدة من الزمان ، ولكنها لا تسترجع هذه الحالة بعد زوالها . ثم ان التكرار ليس كاللذاكرة ، فقد اكرر اليوم جملة فاتها نفس من غير ان يكون تكراري لما تذكره . لايت التذكر يقتضي شعوراً بالماضي . وعلاً باحوال الشعور المنبجثة منه . ولا يزداد ترداد القول بعون شعور الا عند الشيوخ ، أي حينما تضعف الذاكرة . الساعة تدق اليوم كما دقت بالأمس ولكن هل تشبه دقائقها الكبريات ، ان الذاكرة لا تكون الا حيث يكون الشعور بالماضي .

٢ - استرجاع الذاكرة - ان الذاكرة انواعاً عديدة ، فهي تختلف بحسب الميول

الفطرية والكسبيه . وقد يكون الانسان قادراً على حفظ الاعداد ، ويكون في الوقت نفسه عاجزاً عن حفظ مفردات اللغة . وقد يكون قوياً في حفظ الانساب والاسانيد ويكون ضعيفاً في حفظ الانعام . فهناك اذن ذاكرة للاعداد وذاكرة للالفاظ وذاكرة للموسيقى الخ . . . وهذا ما يكسب المرء قوة في مهنة دون اخرى ، فالجغرافي والمؤرخ والموسيقي والرياضي كل منهم يحتاج الى ذاكرة خاصة . غير ان علماء النفس يقسمون الذاكرة بحسب طبيعة الذكريات الى حسية واقعالية وعقلية .

(١) الذاكرة الحسية ، وهي ذاكرة الصور ، تختلف بحسب انواع الصور التي تستحضرها . فاذا كانت الصور بصرية سميت الذاكرة بصرية واذا كانت سمعية سميت سمعية . وعلى ذلك ، فان هناك ذاكرة بصرية « *Mémoire visuelle* » وذاكرة سمعية « *Mémoire auditive* » وذاكرة حركية « *Mémoire motrice* » وذاكرة ذوقية « *Mémoire gustative* » وذاكرة لمسية « *Mémoire tactile* » وذاكرة شمعية « *Mémoire olfactive* » الخ .

(٢) الذاكرة الاقعالية^(١) — اختلف العلماء في وجود الذاكرة الاقعالية — فمنهم من قال انها موجودة « كريبو وبولمان » ودليلهم على ذلك ان من خواص الاحوال النفسية عامة سواء كانت عقلية ام اقعالية ان تبعث من زوايا النسيان . وهذا امر مؤيد بالتجربة اذ كثيراً ما نتذكر الحوادث الماضية مضحوبة بخوف شبيه بالخوف القديم . واذا رجع الانسان الى وطنه بعد الغياب الطويل شعر بكثير من العواطف القديمة التي كان يشعر بها في شبابه — ومنهم كويلم جيمس وغيره من انكرو وجودها ، فقال ان الشيوخ لا يستحضرون اقعالات الشباب وان ذكرى الالم ليست المآ في في كل وقت بل قد يكون في ذكرى الالم لذة ، وفي ذكرى اللذة ألم ، حتى لقد قال (دانتة) ان تذكر ايام السعادة الماضية لمن اقصى الالام . وقالوا

(1) Ribot, Psychologie des sentiments. p159-166

ايضاً اننا لا نشعر عند تذكر الحادثة السابقة بنفس الافعال الذي رافقها في ذلك الوقت ، بل نشعر بافعال جديد .

ولعل رأي الفريق الاول اقرب الى الصحة . فقد ذكر (سولي برودوم) عن نفسه انه كان لا يستطيع تذكر دخول الالمان باريز الا ويشعر من جديد بنفس الغم الذي ساوره يوم دخولهم . فاذا قيل ان هذا الغم هو افعال جديد ناشئ عن ذكرى عقلية ، قلنا ولماذا لا نكون الذكري العقلية نفسها حالة نفسية جديدة . كل حالة نفسية حاضرة جديدة بالنسبة الى ما قبلها سواء اكانت عقلية ام افعالية — والتذكر ليس احياء للحالات السابقة بذاتها ، بل هو ابداع حالات جديدة مشابهة للحالات الماضية . والانسان يتذكر احواله العقلية كما يتذكر احواله افعالية . الا ترى ان ذكرى الطعام الكريه قد تجعلنا نقيأ وان رؤية الدباب قد تولد فينا شعوراً بالحكة ، وان قراءة بيت من الشعر قد تحيي العواطف التي شعرنا بها حينما قرأناه لأول مرة .

وقد قرر علماء النفس ان هذه الذكرة افعالية تختلف بحسب الاشخاص ، فقد تكون قوية واضحة وقد تكون ضعيفة . وقد يتذكر الانسان آلامه الجسدية فيشعر بها اكثر مما يشعر بالآلام النفسية ، وقد يتذكر الغم والقلق والامل ويشعر بها من جديد من غير ان يشعر بالآلام الجسدية . وما ذكره (لينر) مثلاً ان عينيه كانتا تغرورقان بالدموع عند تذكر موت شقيقته . فكان يشعر بنفس الحزن الذي اصابه يوم وفاتها ، وهو في العاشرة من سنه .

ثم ان للذاكرة افعالية تأثيراً في الحياة ، لانها تبعد عنا اسباب الآلام او تديم احزاننا ومسرانا . فتجدد تساؤم الحزاني وتزيد تفاؤل السعداء .

(٣) الذاكرة العقلية — وهي ذاكرة الافكار والاحكام . فاذا تذكرت حديثاً بجميع الفاظه كانت ذاكرتي حسية ، واذا لم أتذكر من الحديث الامعانيه او من الكتاب الا احكامه كانت ذاكرتي عقلية .

ان للذاكرة العقلية اهمية عظيمة لضرورتها في المطالعة والمعلوم ، وهي ناعية جداً عند الفلاسفة والعلماء لانهم يفكرون اكثر مما يتخيلون . وهذه الذاكرة العقلية تنقسم الى جميع انواع الذاكرة من سمعية وبصرية وغير ذلك . الا ان اقل الناس تفكيراً يستعين بالهمم على الحفظ ، ولذلك كانت الذاكرة الحسية غير مجردة من العقل ، وقد قيل ان فهم المعاني خير وسيلة للحفظ .

٣ . - فعل التذكر . - ان فعل التذكر التام يقتضي اربعة شروط
١ - التثبيت والحفظ ٢ - الخطو ٣ - المرقان ٤ - التحديد . ولتأت
بمثال نبين به هذه الشروط الاربعة .

هني تذكرت الآن زيارتي لمتحف اللوفر بباريز منذ خمس سنوات . ان هذي الذكرى لانتهم الا بالشروط الآتية : ١ - يجب تثبيت الاحساسات التي شعرت بها وحفظ الامور التي ادركتها ، فانا اذكر الان انني لما زرت متحف اللوفر شاهدت طائفة من التماثيل والصور ، ووقفت امام صورة (الجاكوند) وتذكرت معرفتها وابديت بعض الآراء في قيمتها . فلولا تثبيت هذه الارتسامات في قسبي وحفظها لما امكنتي الآن تذكرها . ٢ - يجب ان تعود الصورة المحفوظة في قسبي الى ساحة الشعور . ولولا ذلك لبقيت ذكرى اللوفر في زوايا النسيان . ٣ - قد تعود الصورة الى ساحة الشعور من غير ان يكون رجوعها تذكراً . مثال ذلك انني قد اكتب عبارة قرأتها في بعض الكتب واظن انها لي . لانكوب الذكرى تامة الا اذا تعرفتها النفس وعلمت انها صورة منبعثة من حياتها الماضية . ولولا العرفان لكأنت صورة اللوفر خيلاً . ٤ - واخيراً يجب ان اعلم متى زرت متحف اللوفر ، اي يجب ان يكون الذكرى التامة تاريخ . وسنبحث في كل من هذه الشروط الاربعة على حدة .

٢ - تثبيت الذكريات وحفظها

للم اطلال تدمر لما تذكرت الان صورتها ، فكل ذكرى مبنية على اطلاق سابق يزاد بالتكرار ثبوتاً .

على أن التكرار ليس دائماً ضرورياً اذ كثيراً ما ثبتت الذكريات بتأثير واحد قوي . فانا لم أر تدمر الا مرة واحدة ، لكن صورتها لا تفارقني .

يرجع تثبيت الذكريات الى عاملين : فيسيولوجي وقسي .

- فالعامل الفيسيولوجي يرجع الى مرونة الجملة العصبية اية الى سهولة تأثير

الاعصاب وشدة استمساك الاثار بها ، وهو يختلف بحسب الاشخاص ، واحسنهم ذاكرة من كان سريع تأثير الاعصاب ، شديد استمساك الاثار ، لا يحتاج في التثبيت الى تكرار ، ولا الى تداعي أفكار .

- والعامل النفسي تابع لقوة الانتباه وشدة الاهتمام . فكلما كان الانتباه اقوى

والاهتمام أشد كانت الذكريات اثبت . وقد جمعوا العوامل النفسية في الامور الالية : (١) شدة المؤثر : ان اكثر الحوادث ثبوتاً اقواها تأثيراً في النفس كالحرب والحريق وغير ذلك (٢) الميول الغريزية والكسبية : ان ميلنا الى بعض الاشياء بقوي انتباهنا اليها ، وكلما كان ميلنا الى العلم اقوى كان حفظنا اسهل . (٣) ان تثبيت الذكريات تابع ايضا لمشاغل النفس الحاضرة فاذا كنت والله النفس ذهلت عن اشياء كثيرة .

ثم ان تثبيت الذكريات ، كتثبيت العادات ، خاضع لقانون الاستعمال وعدم الاستعمال . فقد ثبتت الذكرى من غير تمرين ، ولكن التمرين يقويها .

والتمرين تابع للتكرار وتداعي الافكار ، لان التكرار يثبت المسالك العصبية ويزيد عددها . وكلما كثر التكرار ثبتت الذكريات . ثم ان تداعي الافكار يزيد عدد المسالك العصبية ايضاً ، فاذا كانت

الفكرة قليلة الثبوت امكن تثبيتها بالتداعي ، وذلك بتعليقها ببعض الافكار المألوفة .
 فاذا ذكرت هذه الفكرة المألوفة جذبت اليها تلك الفكرة الصعبة . فيمكن
 ان تقوية الذاكرة بتداعي الافكار ، والناس يعرفون ذلك ، لأنهم إذا أرادوا تذكر
 اسرار بطوا اصابعهم بالخيوط ، أو عقدوا مناديلهم ، وإذا أرادوا حفظ بعض الاشياء عمدوا
 الى صناعة التذكير « Mnémotechnique » فربطوا هذه الاشياء بآخرى مألوفة .
 ولذلك كان حفظ الجمل أسهل من حفظ المفردات ، ولذلك ايضا كانت الطريقة
 الكلية اقمع للحفظ من الطريقة الجزئية ، لأن قراءة النقطه - كاملة - تمنع من تفريق
 الحائفي ، وتربط الافكار بعضها ببعض حتى لقد قال (ويليم جيمس) : السر في
 الفكرة الجيدة ان يربط الانسان ذكرياته بالحائفي المألوفة لئتم بها تداعي الافكار
 وهذا يدل على ان لتداعي الافكار شأنًا عظيمًا في الذاكرة العقلية .

ولكن اين تحفظ الذكريات ؟ والى اين تذهب بعد خروجها من ساحة الشعور ؟
 فاما ان يقال ان الاحوال النفسية التي تخرج من ساحة الشعور تبقى في الدماغ ، واما
 ان يقال ان الأحوال النفسية لا تزول من النفس ، بل تبقى كامنة وراء الشعور .
 ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين :

١ - النظرية الفيسولوجية . - زعم الماديهون ان الذكريات مخزونة في
 حجيرات الدماغ . وان الادراك يترك اثرًا في الحجيرات ، فاذا حدث تأثير جديد
 ابعث ذلك الادراك القديم من سباته . ولو لم يكن الامر على هذه الصورة لما كان
 لفساد حجيرات الدماغ وخلل الجسد تأثير . على ان التجربة تثبت لنا ان لاختلال
 النظم ودوران الدم والنفس تأثيرًا في التذكر ، وان بعض المواد التي تهيج
 الحمة العصبية أو تسكنها تنبه الذاكرة أو تضعفها وان فساد الدماغ يولد فقدان الذاكرة
 (الامنيزيا) الكلى أو الجزئي ، وقد اثبتت تجارب (بروكا) ان نزيفًا دمويًا في

قاعدة التليف الثالث من ناحية الجبهة الشالية بولد مرضى (الافازيا) (١) وان
فساد التليف الثاني من يسار الناحية الجدارية بولد الصمى الطبقى «Cécité
verbale» وان فساد التليف الاول من يسار الجبهة بولد الصمى الطبقى
«Surdité verbale» حتى لقد قال (ريبو) : «ان الفكرة حادث حيوي
بالذات تنسى بالعرض» لان من خواص الاعضاء حفظ الآثار واعادتها . فالذاكرة
اذن عدة او هي بالأحرى وظيفة من وظائف المجموع العصبي . وكما كان استمسالك
الآثار اقوى كان الحفظ أثبت .

وقد اختلف الفيسيولوجيون في كيفية حفظ الدماغ لهذه الآثار فقال ديكارت
ان الارواح الحيوانية توظف الكريات من نومها عند مرورها بغضون المسالك
العصبية المضافة الى امور كانت موجودة في الماضي . وقال هارلى «Harley» ان
الدماغ يحفظ ذلك على صورة اهتزاز وقال «موليشوت Moleschott» على صورة (تصغير)
وقال غيرم لابل على صورة تعامل كيميائي

مناقشة هذه النظرية . - لو اقتصر الفيسيولوجيون على القول ان الدماغ
اثرآ في الذاكرة ، او - على الاخص - في استدعاء بعض الحالات السابقة ، لما تبادر الى
الذهن تقدم ؛ ولكنهم ذهبوا الى ابعد من ذلك وقالوا ان لكل صورة قسمة حجية
خاصة بها . وهذا شبيه بما قاله اصحاب نظرية الشعور الملحق التي ناقشناها سابقاً
(ص - ٧٨) ، ولنناقش الآن ادلة الفيسيولوجيين :

١٧٢ - الافازيا . - الافازيا او فقدان الكلام مرض ينشأ عن آفة تحدث
فساداً في قاعدة التليف الثالث من ناحية الجبهة الشالية ، من غير ان يكون هناك
خلل في اعضاء الصوت . فلو كانت نظرية الفيسيولوجيين صحيحة لوجب ان يكون
بين فساد الحجيرات وخلل الكلام مطابقة ، ولكن ينبغي للمريض ان ينسى في
(١) وهو مرض تفقد فيه قوة الكلام من غير ان يكون هناك فالج او خلل في اعضاء الصوت

اول الامر بعض الالفاظ دون غيرها - الا ان هنري برغسون قد اثبت ان المرض يولد ضغاً عاماً في تذكر الالفاظ ، فلا يجد المريض الفاظه التي يريد التعبير بها عن افكاره ، بل يتردد في الكلام . وكثيراً ما يعسر عليه ايجاد اللفظ فيستبدله بعبارة تدل على المعنى المقصود . فكأن الدماغ آلة لترجم عن الفكر ، او كأنه واسطة لمرور الذكريات من القوة الى الفعل . ثم ان هنري برغسون قد بين ايضاً ان قانون ريبو ^(١) لا يؤيد النظرية الفيسيولوجية ؛ قال لو كانت الذكريات مخزونة في حجيرات الدماغ ، لوجب ان يختلف النسيان بحسب اختلاف الفساد الذي حدث فيها ، على ان النسيان يلحق اولاً الاسماء الخاصة فالاسماء العامة ثم بعم الالفعال ولا يمكننا ان نقول ان فساد الحجيرات يتبع في كل مرة نظاماً ثابتاً شبيهاً بهذا النظام ^(٢)

٢ - الصمم النطقي والعنى النطقي . - ينسى المصاب بالصمم النطقي معاني الالفاظ فيسمعها ولا يفهمها . كأنك تكلمه بلغة اجنبية . فلو كانت الذكري مخزونة في الحجيرة على صورة ارتسام مادي لوجب ان تكون حجيرة الادراك تقس حجيرة التذكر - فاذا حدث فساد في خزائن الذكريات السمعية عقبه بالضرورة خلل في فهم معاني الالفاظ وفي سماع اصواتها معاً . على ان المريض بسمع الالفاظ ولا يفهم معانيها او يراها ولا يدرك معنى صورها وهذا يدل على ان الارتسام المادي في الحجيرات الدماغية لا يكفي لتعليل الذاكرة .

٣ - الامنزيا العامة . - ينسى المصاب بهذا المرض ذكريات عشر او خمس عشرة سنة من حياته او ينسى علماً من العلوم . فالنسيان في هذا المرض محدود بين زمانين ، واضح الاطراف ، لكنه ليس مصحوباً بفساد ثابت معين فلو صحت النظرية الفيسيولوجية لتولد النسيان من فساد معين . الا ان هذه الامنزيا العامة

(١) راجع ، ص - ١١٩

(٢) هنري برغسون : المادة والذاكرة . ص - ١٢٧

تنشأ في الغالب عن اصطدام مادي او معنوي او عن جرح او عن هيجان شديد الخ . . . من غير ان يؤدي ذلك الى فساد ناحية معينة من الدماغ .

النتيجة ٠ — هل يمكننا ان نستنتج من هذه المناقشات السابقة بطلان كل تأويل فيسيولوجي ؟ ان انتقاد هنري برغسون لا يبطل علاقة الذاكرة بالدماغ . بل يهدم النظرية التي تجعل الذكريات مخزونة في مراكز دماغية ساكنة . لقد دلت دراسة العلماء للاضطرابات النفسية المتولدة من الحرب ^(١) ان بين امراض الذاكرة وفساد الدماغ صلة عميقة . الا انه من الضروري تأويل هذه الصلة بصورة متناسبة مع نزعات علم النفس الحديثة . الصور ليست مخزونة في الحجيرات كالرسوم في الألواح ، بل ان في الدماغ سطوحاً مختلفة ومراكز منظمة تنوزع ما ينقل اليها من تأثيرات الحواس وتجمعه . وقد بين العلماء اليوم اهمية هذه المراكز المنظمة في استدعاء الذكريات ، واستبدلوا الخزائن الساكنة بمراكز ووظائف حركية . ولكن كيف ينقلب الاثر العضوي الى صورة نفسية ؟ هذا ما نؤجل البحث فيه الى علم ما بعد الطبيعة .

٢ — النظرية النفسية . — ينتج من مناقشة النظرية الفيسيولوجية انه لا يمكن ارجاع الذاكرة الى العادة . ولذلك قسم هنري برغسون الذاكرة الى نوعين . فقال ان صورة الماضي تعود على شكلين مختلفين :

(١) على صورة حركات مخزونة في الجسد ، (٢) على صورة ذكريات نفسية محضة مستقلة عن الدماغ . وقد بين هنري برغسون ذلك بمثال ، قال : اذا اردت حفظ قطعة من الشعر قسمتها بيتاً بيتاً ، ثم كررتها عدة مرات وكلما اعدتها مرة تحسن خطي لها وارتبطت الالفاظ بعضها ببعض ، فلا يقال اني حفظتها الا اذا اصبحت قادراً على تكرارها بدون خطأ . وهي جملة من الحركات متمركزة في الأعضاء الصوتية لم

(1) Dumas; Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre, ch. V.

اكتسبها الا بالتكرار المتتابع ونقسم الحركات وجمعها كما نكتسب كل عادة فاعلة مبنية على الحركة . ونتيجة هذا التكرار تنظيم سلسلة من الحركات في جسدي فاذا بدأت الحركة الاولى جاءت الحركات الاخرى بعدها على انتظام . ان هذه الذكرة شبيهة بالعادة الحركية .

ثم انني استطيع ان اتذكر أثر كل قراءة منفردة في نفسي ، فافانذ كرما احده هذا الشعور في من التأثير عند قراءته للمرة الاولى . ان هذه الذكرة الثانية لا تشبه العادة ولا تحتاج الى التكرار لان التكرار قد يحوها . انها ذكرى حادثة واحدة من حياتي فلا ينفعها التكرار بل قد يضعفها . ان لها تاريخاً . انها تامة منذ تولدها فلا يكسبها المستقبل شيئاً . وهي صورة نفسية يمكن استرجاعها في كل وقت ولا نحتاج في استرجاعها الى زمان طويل . اما الذكرة الحركية فنحتاج في رجوعها الى زمان لانها فعل وكل فعل يحتاج الى زمان .

ينتج مما تقدم ان هناك ذاكرتين : ذاكرة حركات و ذاكرة نفسية . والاولى اشبه بالعادة منها بالذاكرة . اما الذاكرة الحقيقية فهي ذاكرة الصور النفسية لانها تصور الماضي وتستحضره . ان العادة الحركية لا تصور الماضي بل تستفيد منه . مثال ذلك انك اذا تعودت الرقص رققت من غير ان تتذكر الاساذ الذي علمك الرقص والظروف التي تعلمت فيها . وقد تنسي انك تعلمت الرقص وتحسب هذه الحركات غريزية وانت لو رجعت الى ذاكك لوجدت انك انما تعيد اموراً مضت ولكنك تستفيد منها من غير ان تتصورها . ولو لم تر الاطفال يتعلمون المشي لما استطعت ان تعلم انك قد اكتسبت هذه العادة مثلهم ، فانت كلما مشيت استفدت من الماضي ولكن من غير ان تتصوره وتذكره . وكلما اكتسبت عادة حركية كفتك هذه العادة مؤونة تصور الماضي فتحسبها جزءاً من الحاضر وتظنها غريزية . ولولا ذاكرة الصور التي تنور الماضي لكررت جميع هذه الحركات كالآلة .

وعلى ذلك ، فإذا أصيب الدماغ بأفة ، أثرت هذه الآفة مباشرة في الذكريات الحركية ، لا في الذكريات النفسية المحضة ؛ لأن الذكريات الحركية مخزونة في الدماغ والجسد ، أما الذكريات النفسية فمحفوظة في النفس على صورة لا شعورية فلا تعود إلى صاحة الشعور إلا عند الحاجة ، ولا تمر من القوة إلى الفعل إلا بواسطة الدماغ نفسه . كان الدماغ مصفاة تصفى به الذكريات الضرورية للفعل الحاضر . فللدماغ أثر في استرجاع الذكريات النفسية لا في حفظها . وصفة القول أن الابطح الفسيولوجي لا ينطبق إلا على الذاكرة الحركية لأنها شبيهة بالعادة . تكتسب بالتكرار كسائر الاستعدادات المكتسبة . أما الذاكرة النفسية ، ذاكرة الصور المحضة فهي مستقلة عن الحركات .

مناقشة النظرية النفسية . — تمتاز النظرية النفسية بانتقادها نظرية الفسيولوجيين ونقسيمها الذاكرة إلى نوعين . ولا غبار على هذا التقسيم لولا أن هنري برغسون قد بالغ فيه بتأثير بعض الغايات الفلسفية . وقد بين العلماء اليوم أن التكرار الإرادي تأثيراً في اكتساب بعض الذكريات النفسية ، وأن الإنسان قد يحفظ قطعة صغيرة من الشعر من غير تكرار . وأن الحركات الجسدية ضرورية أيضاً لرجوع الذكريات النفسية . وأن النظرية النفسية لا تبين لنا أين تحفظ الذكريات المحضة ، لأن فرضية اللاشعور لا توضح حفظ الذكريات ولا تنير ظلمات المسألة . فهل اللاشعور وعاء غير مقيد بالزمان والمكان أو قربة لا تمتلئ . لقد دلت التجارب على أن للذاكرة أساساً عضوياً . وأن لها أيضاً أساساً اجتماعياً ، فهي إذن فعل مركب لا مشابهة بينه وبين رجوع الصور في المنام .

وقد حاول الاجتماعيون أن يرجعوا الذاكرة إلى عوامل اجتماعية فقالوا أن الماضي إنما يحفظ في ذاكرة الجماعة لا في ذاكرة الفرد وأن للأمة تاريخاً وثقافة ينظم عقد الذكريات الشخصية بها . فإذا تذكر الفرد أمراً

تذكره داخل نطاق الأمرة او المدرسة او المهنة . وهذا يدل على تأثير الحياة الاجتماعية في حفظ الذكريات الا انه لا يكفي لارجاع الذاكرة الى عوامل اجتماعية محضة .

وقصارى القول اذا كانت الذاكرة امرا مركباً صعب ايضاحها بالمامل الفسيولوجي وحده لانها في الواقع مركزة على ثلاثة عوامل هي العامل العضوي والعامل الاجتماعي والعامل النفسي .

٣ - الخطور والنسيان

خطور الامر بالبال هو ذكره بعد نسيانه واستعادة ما مضي واحضاره حتى يصبح الموجود بالقوة كائناً بالفعل .
والذاكرة كما رأيت عادة فاذا أتمت فعلها خطرت الذكريات بالبال واذا عاقها عن القيام بفعلها عائق حدث النسيان . .

(١) الخطور وآلية النفسية^(١)

تخطر الذكريات بالبال بتأثير تداعي الافكار وذلك اما بصورة عفوية واما بصورة تأملية .

١ - الخطور العفوي او الذكر^(٢) . - قد تعود الذكرى الى النفس من غير أن تكون معدة للحضور باسباب ظاهرة تستحضرها . فيكون حضورها

(١) الآلية او الميكانيكية هي اجتماع الاجزاء وتآلفها لاحداث الحركة ثم أطلقت مجازاً على كل نمو وحركة يكشف التحليل فيها عن جملة من الوجوه المتتابعة ، المتعلقة بعضها ببعض فليل آلية الانبعاث والآلية الذاكرة وآلية العرفان وغير ذلك (٢) فرقنا بين الذكر والتذكر بمدان استخرجنا هذا المعنى من قول ابن سينا في الشفاء « والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات واما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما -

تابكاً لاسباب عضوية مجهولة وتسمى عند ذلك بالذكريات الحرة ، *Souvenirs libres* ،
الا ان خطوط الذكريات على هذه الصورة الحرة لا يكون ، على الغالب ، الا في بعض
حالات الانحلال الذهني . اما في الحالة العادية فان خطوط الذكريات يكون على
نظام واصطفاء ، وقانون حركة ثابت فتتسلسل ويتبع بعضها بعضاً بحسب مناسبتها وملاءمتها
وتجاذبها وشوق صاحبها واهتمامه ، وشواغل فكره .

٢ - الخطوط الارادي او التذكر . - وهو ان يلقي الانتباه الارادي على الذاكرة
سواءً يطلب به منها ان تطلعه على اسم منسي او تاريخ او محل او شيء ضائع ، فتعرض
الذاكرة على العقل ما حفظت من الأمور ، وتأتيه بما خبأت من الصور ، فينتخب العقل
منها ذكرى صحيحة ، ولا يتم هذا الاحضار الارادي الا بالتداعي المكتسب .

والخطوط الارادي (التذكر) ، يقتضي :

(١) - الذكر الجزئي ، لان الانسان لا يمتثل لاستعادة ما اندرس من الامور الا
اذا كان لها اثر في نفسه فهو بذكر الشيء وان نسي اسمه ، ويعرف الحادثة وان غاب
عنه تاريخها . فكأنه شاعر بالفراغ الذي احده النسيان في نفسه ، وهو فراغ فعال
الا انه مبهم ، وقد قال باسكال بهذا المعنى : « لو لم تجدني ، لما فقت عني » . ان
هذا البحث يتضمن معرفة ناقصة تريد ان تصبح تامة وذلك يجمع اجزائها بعضها الى
بعض . ولذلك قيل ان لقانون الجمع « *Loi de réintégration* » ، تأثيراً في
التذكر الا ان الجمع المقصود هنا هو الجمع الارادي الخاضع للجهد والانتباه . (١)

(٢) العرفان . - لان العقل يحذف الذكريات الكاذبة وينتخب الصحيحة منها
لولا يتم له ذلك الا بالمعرفة ، والمقايسة والحكم . وهذا يدل على ان التذكر

- اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان ، وذلك ان الاستدلال على ان شيئاً
كان فغاب انما يكون للقوة النطقية « . الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات ،
المقالة الرابعة ، الفصل الثالث . ص ٣٤٠ من طبعة طهران »

(١) سنحكم عن قانون الجمع في مبحث تداعي الافكار

(الخطور الارادي) لا يوجد الا في الانسان ، لانه يقتضي الامر بدلال والتفليس وغير ذلك من الملكات العقلية التي يظن ان الحيوان محروم منها .
على ان تحكم الارادة في الخطور او الاحتار قد يؤخر للذكر ويجعل الحصول على الذكريات متعذراً في حالات الانتباه الشديد ، وخير واسطة للتغلب على هذه الحال ان يعرض الانسان برهة من الزمان عن الامر الذي يريد استحضاره . ويلهو عنه بامر آخر فتعود الصور الى مجراها الطبيعي وتحضر الذكرى بنفسها من غير جهد ارادي .

٢) الفسيان

لو كانت الذاكرة مطلقة ، متماسكة تماماً لتعذر عليها النسيان ، ولكانت غير صالحة للتفكير ، لانها اذا احضرت دقائق الامور ، واستعادت جميع اجزائها ، شغلت بهذه الاجزاء عن ارتباط المعاني بعضها ببعض . وهذا يخالف لشروط التفكير لان التفكير هو في الاختصار والافتصار على الاحم والبسيط والاعراض عن التواثق . ولعل النسيان من محاسن الذاكرة . اذ لو اضطر الانسان الى حفظ كل شيء لتعبت حوصلته الذمائية وقدمت قوة استيعابها ولاصبح غير قادر على اكتساب الامور الجديدة ، فيجب ان يزول من الذهن شيء ويبقى فيه شيء ، ولولا النسيان لبقى الحزن في النفس على ما كان عليه وقت الفراق ولما صبر الانسان على مانابه ، اذن فخير للذاكرة ان تكون ملكة نساء .

١) اسباب النسيان . - ان ناموس الحياة يوضح لنا اسباب النسيان لان الحياة

تقتضي نسبة واتساقاً في التمثيل والمجدد والحذف .

فمن اسباب النسيان العضوية احياء المسالك العصبية القديمة وتولد مسالك جديدة عوضاً عنها . ان شدة التماسك العصبي محدودة وهذا يدل على تأثير الزمان في النسيان ومن اسباب النسيان النفسية تأثير الانتباه والاهتمام . ان الانتباه يعين على الكسب والمحافظة كما يعين على النسيان لان النفس لا تهتم بالحدث الا وتهمل شيئاً من القديم

٦ - امراض الذاكرة

قلل ابن سينا : « امرئ ع الناس تذكر أفعطنهم للإشارات » ^(١) . ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف التذكر ، وأقوى الناس تذكراً ، أسهلهم تعلماً وكسباً واحسنهم حفظاً ، وأمرهم خطوراً واحضاراً ، ومن الصعب ان يجمع هذه الشروط كلها لانساب واحد ، اذ كثيراً ما تختل الذاكرة فيصعب الحفظ كما يصعب الدرفان والاحضار ويمكن انقسام امراض الذاكرة الى الانواع الآتية :

١ = اللبسمنيزيا (La dysmnésie) ^(٢) . = اذ صعوبة التذكر . وهو عدم القدرة على تثبيت الذكريات . ويكثر في الغته والبله ^(٣) . والمعنوه هو الذي يولد مجنوناً . لا يستطيع أن يحفظ أمراً رغم تكراره له ألف مرة . وقد يتولد هذا المرض من تعب الجملة العصبية ، أو يحدث في الشيخوخة . وقد يكون مؤقتاً فينشأ عن ثقب للدماغ في حالات الحى الشديدة أو السكر أو الفاعلية الفكرية .

٢ = الامنيزيا (L'amnésie) . = أو فقدان الذاكرة ، وهو فقدان الذكريات المحفوظة وعدم القدرة على إحضارها . ويكون على نوعين : الامنيزيا الكلية ، والامنيزيا الجزئية .

يفقد المصاب بالامنيزيا العامة جميع ذكرياته . ولكن هذه الامنيزيا يندر أن تكون نهائية مطلقة . واذ كانت كاملةً ولانتهت نهائياً تلماً في الشخصية . وقد يكون مؤقتة كما في ارتجاج الدماغ الشديد . أم تكون دورية مثلوبة .

(١) الشفاء ، الفصل الثالث من المقالة الرابعة ، القرن السادس من الطبقات ص - ٤٣٠

(٢) كلمة يونانية الاصل معناها الذاكرة للصعبة .

(٣) الغته ، idiotie ، والبله ، Imbecilité ، راجع كتاب عقلاء المجانين

لنيسابوري ص - ١٩

والمصاب بالأمزيا الجزئية يفقد قسماً معيناً من ذكرياته . كما في الآفازيا والصمم النطقي ونسيان الأسماء والصفات أو نسيان ذكريات الامرة أو ذكريات المهنة . ومن الأمزيا الجزئية الأمزيا الخلائية (lacunaire) وهي فقدان ذكريات زمان معين مع تذكر ما قبله وما بعده ومنها الآبركسيا (Apraxie) أو نسيان العمل وهو ذهول الانسان عن استعمال الأشياء كالحداد الذي لا يعرف كيف يستعمل مطرقته . وإذا كانت الأمزيا سابقة (Rétrograde) أضاع الشخص فيها ذكريات الزمان المتقدم على الحادثة التي كانت سبب المرض ، وإذا كانت لاحقة (Antérograde) أضاع المريض فيها ذكريات الزمان المتأخر عن تلك الحادثة . وقد تكون متزايدة كما في الخبل العام وداء الكحول وببوسة أدمغة الشيوخ .

٣ = الهيرمنزيا (L'hypermnésie) = أو فرط التذكر وهو اشتداد قوة الاحضار وإيقاظ الذكريات القديمة المدفونة في أحضان الماضي ، كالفرق بين المصلوب للذين يتذكرون في برهة قصيرة من الزمان كل ما مضى من حياتهم ، أو كالتألم الذي يظن نفسه ناسياً فيجني هيجان الفحص ذاكرته ويحجب عن الأسئلة بقوة . أو كالمحموم الذي يتذكر أثناء المرض كثيراً من الأمور المنسية حتى لقد روي عن فتاة أنها استعادت ، أثناء الحمى ، بعض القطع العبرانية التي سمعتها وهي صغيرة .

٤ = البارامنيا (La paramnésie) أو انحراف الذاكرة وهو مرض الذاكرة الكاذبة ، ينشأ في الغالب عن فساد العرفان فيظن الانسان أنه يعرف الشيء وهو في الحقيقة لا يعرفه لانه يراه لأول مرة . وقد يبلغ هذا المرض بعض الناس درجة تجعلهم قليلي الاهتمام بكل ما يحيط بهم ، لانهم يظنون أن كل ما يرونه قديم بالنسبة اليهم ، فلا جديد في سياحاتهم ولا في مطالعاتهم . وقد يبدل الانسان ذكرياته ، ويظن أنها لاتزال مطابقة للواقع فيخطئ في الحكم والملاحظة الداخلية والخارجية .

١ - المصادر

راجع الكتب العامة التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

- 1- **Bergson** : Matière et mémoire. Energie spirituelle
- 2- **Binet** : Etude expérimentale de l'intelligence. Idées modernes sur les enfants.
- 3- **Bourdon** : L'intelligence.
- 4- **Delacroix** : Le langage et la pensée
- 5- **Dugas** : La mémoire et l'oubli
- 6- **Dumas** : Traité. II. 86 -105
- 7- **Halbwachs** : Les cadres sociaux de la mémoire.
- 8- **Janet** : L'évolution de la mémoire et la notion du temps.
- 9- **Pléron** : Le cerveau et la pensée
- 10 **Ribot** : Maladies de la mémoire.

٢ - تمارين ومناقشات شفهية

- ١ شاهدت واقعة ثم عدت الى غرفتك وكتبت مشاهدته وبعد ان انقضى على ذلك مدة كتبت مشاهدته في تلك الواقعة من جديد . قابل بين هاتين الخططتين
- ٢ - تربية الذاكرة ٣٤ - النسيان ٤٤ - الذاكرة والدماغ .

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهي شروط تثبيت الذكريات وحفظها . (باريز - ١٩٢٥)
- ٢ - مصير الذكريات بعد زوال الشعور بها . (كلرمون - ١٩٢٨)
- ٣ - تحليل الذكري . (رهن - ١٩٢٥)
- ٤ = علاقة الذكريات بالدماغ (كلرمون = ١٩٢٦)

- ٥ = هل الذاكرة وظيفة عضوية (ستراسبورغ = ١٩٢٥)
- ٦ = علاقة الذاكرة بالعادة (باريز = ١٩٣٠)
- ٧ = هل يكفي تداعي الافكار لايضاح آلية الذاكرة (بيروت - ١٩٣٤)
- ٨ = اثرفاعلية النفس في الذاكرة (الجزائر - ١٩٢٧)
- ٩ = النسيان ، صورة ، وشروطه ، وعمله . (باريز = ١٩٢١)
- ١٠ = ماهي المسائل التي تطرحها الذاكرة على بساط البحث (دمشق - ١٩٣٣)
- ١١ = هل التذكر هو بالضرورة تخيل الماضي (لبنان - ١٩٣٠)

السعودي
انضم
نعم



الفصل السابع

تداعي اللفظ

١ - وصف وتحليل

ليس تداعي الافكار سوى غلط من انماط الخطور ، لان الاحوال النفسية يدعو بعضها بعضاً . وقد ادرك افلاطون ذلك منذ القدم فقال في كتاب الفيديون Phédon « الا تعلم ماذا يصيب العاشق اذا نظر الى قيثارة معشوقه ؟ انه يعرف تلك القيثارة ويستحضر الى نفسه صورة صاحبها » . ان رؤية الدار تدكر في عين كان مقبلاً فيها وقد اسمع شخصاً فافكر في آخر له نبرات صوته ولحنه ، وقد امر بالطريق فاذكر الواقعة التي جرت فيه - وقد تنسلسل هذه الامور بصورة عفوية من غير ان يكون للارادة فيها اثر ، كالذي يرى الجامع الاموي في دمشق فيفكر في الوليد بن عبد الملك وخلفاء بني أمية ثم يفكر في الحجاج والعراق ودولة العباسيين وهارون الرشيد وشارلمان وبيت المقدس وصلاح الدين وضريحه في دمشق . الخ . وتسمى هذه الحادثة الآلية بتداعي الافكار وقد عرفوها بقولهم : هي استحضار الاحوال النفسية بعضها بعضاً بصورة عفوية ، وتسمى الحالة المتقدمة بالمؤثرة والمتأخرة بالتأثرة - وفرقوا بين تداعي الافكار وارتباطها . قالوا ان التداعي حادثة آلية عفوية تختلف عن حادثة الارتباط ، لان في هذه الاخيرة فاعلية ذهنية وعلماً بالسبب والعلاقة التي تقرب الحدود بعضها من بعض كالعلاقة التي بين العلة والمعلول ، والغاية والواسطة -

ثم ان اصطلاح تداعي الافكار لا ينطبق تماماً على حادثة التداعي ، لانه يوم ان بين الافكار رابطاً منطقياً ، وان التداعي حادثة خاصة بالافكار فقط . وقد بينا ان التداعي حادثة آلية وانها شاملة لجميع الاحوال النفسية سواء اكانت فكرية ام اتعالية .

ثم ان تداعي الافكار يختلف عن الذاكرة اختلاف السيطر عن المركب . وقد قلنا عند البحث في الذاكرة انها تقتضي اربعة شروط ، وان التذكر يختلف عن التذكر وان في التذكر فاعلية ذهنية وعملاً ارادياً . ان الذكريات لا تمر من القوة الى الفعل الا بالخطور . غير ان الخطور المعنوي لا يقتضي مشاركة القوة النطقية له . فتصطفى الصورة الحاضرة صورة من خزانة الذكريات من غير ان يكون للإرادة في هذا الاصطفاء اثر .

بنسج مما تقدم ان تداعي الافكار حادثة آلية . غير ان فلاسفة التداعي وسعوا نطاق هذه الحادثة حتى جعلوها مبدأ التركيب الذهني وعلة التفكير وسبب ارتباط سائر الاحوال النفسية بعضها ببعض . ثم قسموا الاحوال النفسية الى اجزاء بسيطة لا تتجزأ وزعموا انها تتجاذب وفقاً لقانون تداعي الافكار ، وهو شبيه بقانون الجاذبية العامة الذي ظفر به نيوتون ، هذا تخضع له حركات الافلاك ، وذلك تخضع له أحوال النفس . وسنبين ذلك عند البحث في مذهب التداعي .

٢ - نوها التداعي

ان لتداعي الافكار نوعين :

(١) تداعي الافكار الحادثة معاً . — وهو الذي تجتمع فيه عدة احوال نفسية فيكون منها كل ؛ اذا بعث احدى حالاته جذبت اليها غيرها من الاحوال المنتمية لان هذه الاحوال المنتمية انما هي مجموعها لا بافرادها . مثال ذلك انك لا تسمع

اللفظ الا وتدرک معناه لان کلاً منهما جزء متمم للآخر ، ولا نتعلم القراءة الا اذا جمعت الاصوات الى اشکال الحروف واضفت هذه الصور السمعية والبصرية الى المعاني ، فيتألف من ذلك مجموعات لا يمكن تبين اجزائها الا بالتحليل . وكل ادراك هو مجموع من الصور الذهنية ، الا ان العادة تجعلنا نظن المعنى المركب من هذه الاجزاء بسيطاً ، وهو في الحق نسج صور وافکار منضمة الى الاحساس . وقد سمينا هذا التداعي بتداعي الافکار الحادثة معاً لانه لا نستحضر حالة من هذه الاجوال الجزئية الا وتبعث الى ساحة الشعور جملة من الاجزاء الأخرى المتممة لها (٢) تداعي الافکار المتتابعة . — وهو استدعاء حالة نفسية حالة أخرى مختلفة عنها . ثم استدعاء هذه الحالة الثانية حالة ثالثة فيتألف من هذا انتاباع سلسلة متصلة الخلقات ، كما رأيت في بعض الامثلة المألوفة التي قدمناها . وكل حالة نفسية سواء كانت احساساً ام صورة ام هيجاناً ام فكرة قادرة على استدعاء غيرها ، وتختلف قوة استدعائها باختلاف قوة ايجائها . والشعراء يعلمون ان بعض الالفاظ اكثر ايجاء من بعض فتفني قوسهم في البحث عن الالفاظ المؤثرة التي تهيج النفس بكثرة ماتوحي به من المعاني .

ان سلسلة الأفكار المتتابعة لا تتوقف عن الجريان الا في حالة الرکود الذهني او في حالة الادراك والتأمل الشديد . غير ان الادراك والتأمل لا يوقفان في الحقيقة مجرى الصور الا ليعبرا اتجاهه وبتنظها في عقده . ولعل المتأمل والاحلام خير مثال يدل على هذا الجريان الطبيعي ، لان النفس تكون اذ ذاك بعيدة عن تأثير التجربة والمنطق .

٣ - قوانين تداعي الافكار

قوانين التداعي الثلاثة - قال أرسطو منذ القدم ان لتداعي

الافكار ثلاثة قوانين : قانون الاقتران ، وقانون المشابهة ، وقانون التضاد .^(١)

١ = قانون الاقتران - ان وجود حالتين نفسيتين معا في الشعور يولد

بينهما ارتباطا اقترانياً فاذا خطرت احدهما بالبال ذكرتنا بالثانية . مثال ذلك : ان

رؤية الغيوم تذكرني بالمطر ، ورؤية الدخان تذكرني بالنار ، والبيت الاول من

القصيدة يذكرني بالبيت الثاني . الخ . . .

والاقتران اما ان يكون زمانيا واما ان يكون مكانيا . غير ان الاقتران

المكاني لا يؤدي الى ارتباط الصور بعضها ببعض الا اذا ادركت معا في وقت

واحد . وقد يكون بين الشئين بعد مكاني فاذا حدثوك عن الاول وانت تنظر

الى الثاني حصل الاقتران في قسك ، لان المقصود انما هو الاقتران الذهني لا

الاقتران المكاني .

٢ - قانون المشابهة - الاحوال المشابهة يدعو بعضها بعضا . مثال ذلك ؛

المهر يذكرني بالنمر ، وقبصر يذكرني بالاسكندر والمشابهة هي الاتفاق في الكيفية^(٢)

او في الكمية (المساواة) او في النسبة او في العاطفة ومثال الاتفاق في الكيفية تشابه شئين

في اللون والشكل او تشابه كلمتين في الصوت . ومثال الاتفاق في الكمية تشابه شئين في

الحجم والعدد والوزن وغير ذلك . والاتفاق في النسبة عبارة عن تماثل علاقات الاشياء كقولك

(١) لم يبحث أرسطو هذه الامور كما نبهنا اليوم ، بل تكلم عن هذه القوانين

اثناء الكلام عن التذكر اي عن الذاكرة الخاضعة للارادة وقال ان الاقتران والتضاد

والمشابهة تسهل الاخطار الارادي .

(٢) كليات ابي البقاء ص = ٣٣٩

ان نسبة ب الى ج كنسبة د الى ق ، فاذا رأى الكاتب قويا بظلم ضعيفا فحكر في صورة الصقر المنقض على المصفور .

والحق الشيقين في العاطفة التي يولدها بدعو الى ارتباطهما بالرغم من اختلاف صفاتهما ، فقد يذكرني امر بامر اذا ولد كل منهما في نفس الالم او نفس اللذة .
ان هذا التداعي ضروري للفنان ، وهو مصدر كثير من المجازات الادبية كقولك رأي ثاقب بوحنان فياض ، وصوت ضئيل ، وجناح الغو ، واحضان الكرى ، وكان (فلور) يقول عن رواية (سالامبو) انها ارجوانية اللون ، وعن رواية (مدام بوغاري) انه اراد ان يصف فيها حياة شبيهة بحياة جات وردان^(١) غنية اللون . وبينما كان (ماسنه) يتعشى ذات ليلة عند احد اصحابه قدم له نبيذاً يونانياً فقال « هل يذكرك هذا النبيذ بشي ؟ » اما انا فاسمع ما يقول لي . ثم اخذ بتشد صوتاً شرقياً .

٣ - قانون التضاد - الاحوال المتضادة بدعو بعضها بعضاً . مثال ذلك ان الابيض يذكر غالباً لاسود ، والارنب بالساحفة ، والميلاد بملوت ، والنور بالظلمة ، والعلم بالجهل الخ . . . وقد اعتدنا في اللغة ان نجتمع هذه المتضادات ، لان المعاني تتميز باختدادها .

٤ - مذهب التداعي

ASSOCIATIONNISME

زعم فلاسفة التداعي (هيوم ، توماس ، براون ، جيمس ميل ، ستوارت ميل ، الكسندرين ، سبنسر) انه يمكن ارجاع قوانين آرسطو الثلاثة الى قانون واحد هو قانون الاقتران ، وان هذا القانون بالنسبة الى احوال النفس كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى العالم المادي . وان وظائف العقل من كسب وحفظ واتضاع تنحل كلها الى تداعي افكار .

✓ فالادراك تداعي افكار لانه يتألف من اجتماع الاحساس والصورة ؛ والمتخيلة تداعي افكار لانها تجمع الاخيلة السمعية الى الاخيلة البصرية وغيرها فتركبها وتبدع منها مفاهيم علمية وآثاراً فنية . والحكم تداعي افكار لانه يضم المحمول الى الموضوع . ولنبين الان طريقة التداعية .

١- ارجاع التضاد الى المشابهة الى الاقتران . - كان أرسطو يقول : الضدان من جنس واحد ، ولذلك كان من السهل ارجاع التضاد الى الاقتران او الى المشابهة . ان الايض لبس ضد المر ، بل هو ضد اللون الاسود فهما متشابهان اذن باللونية . ثم ان بين الضدين مماثلة وتناظراً بالنسبة الى الحد المتوسط . فهذا اذن طرفان ، والطرفان كما قال أرسطو بلنقيان . فاذا كان بين الضدين مشابهة امكن ارجاع قانون التضاد الى قانون المشابهة .

ثم انه يمكن ارجاع التضاد الى الاقتران مباشرة ، وذلك ان الذهن قد تعود الجمع بين هذه المتضادات لاقترانها في كلام الناس فاقترن الايض بالاسود ، والكبير بالصغير ، والقوي بالضعيف ، والحياة بالموت ، واللذة بالالم ، الخ . فاذا ذكر احد الضدين تبعه الاخر من الراء .

٢- ارجاع المشابهة الى الاقتران . - المشابهة عند فلاسفة التداعي ناشئة عن اتفاق في أسر واختلاف في آخر ، ولولا هذا الاختلاف لانقلبت المشابهة الى وحدة . لنفرض ان معنى س قد احضر الى ذهني معنى ع المشابه له . ان المشابهة بين س و ع تنحل الى اتفاق واختلاف فاذا كانت س مركبة من ب ، ج ، د ، هـ ، ق كانت ع مركبة من ب ، ك ، ل ، م فهما اذن متفقان في ا س ومختلفان في آخر . ان ب هو العنصر المشترك وهو مقترن في كل من الجملتين بعناصر مختلفة . فاذا رأيت س تذكرت ع لاقتران ب في س ب (ج ، د ، هـ ، ق) وفي ع ب (ك ، ل ، م) . اذن يوجد في كل تداع بالمشابهة تداع بالاقتران .

ينتج مما تقدم ان للتداعي قانوناً واحداً هو قانون الاقتران ، وقد زعم التداعيون

انه يمكن ابضاح هذا القانون جاموس للمادة ، لان الاثر الذي يتركه الاقتران في النفس يثبت بالتكرار ، فليس تداعي الأفكار اذن الا حادثة تكرر خاصة لقانون المادة .

مناقشة التماثل . - لا ضار على ارجاع التداعي بالتضاد الى التداعي بالمشابهة او بالاقتران ، اما ارجاع المشابهة الى الاقتران فيرد عليه :

١- ان المشابهة بين شيئين ليست ناشئة عن اتفاق في امر واختلاف في آخر . ان تشابه وجهين مثلاً ليس ناشئاً عن اتفاقهما في انف واحد واختلافهما في الاجزاء الأخرى ، لا بل هناك اثنين لا انف واحد . قال هوفدينغ « يوجد تشابه بين البرتقاني والاصفر ، ولكن لا يمكن تقسيم البرتقاني الى اجزاء يشاركه الاصفر في بعضها ويبقى القسم الآخر خاصاً به ^(١) » . ان هذا الاعتراض ضعيف ، لانه ينبغي على للمشابهة الخارجية لا على المشابهة الذهنية . ان المتأخرين من فلاسفة التداعي لا يتكلمون عن مشابهة الأشياء بل عن مشابهة صورها المرسمة في النفس . ويظنون انه يمكن ارجاع هذه المشابهة الذهنية الى الاقتران الذهني .

٢- اذا كانت س تقبل الانقسام الى (ب ، د ، هـ ، ق) وكان في وسعها استحضار حالة مشابهة لما مثل ع ، كانت هذه الحالة الثانية طرية من كل جزء من اجزاء س . فاذا فرضنا ان ع تقبل الانقسام الى (ب ، د ، هـ ، ل ، م) وكان ب هو العنصر المشترك امكن ارجاع المشابهة الى الاقتران ، ان الامر على خلاف ذلك لأن ب الموجود في س هو غير ب الموجود في ع ، الاول احساس بالادراك والثاني ذكرى ، فهو اذن ب لا ب نعم ان ب تعدني لك ، ل ، م بالاقتران ولكن هذا الاقتران لا يتم الا اذا انتقلنا من ب الى ب بالمشابهة .

٣- اذا كانت هناك جملة من الحدود ، مثل (ا ، ب ، ج ، د)

(١) هوفدينغ علم النفس . ص ٢٠٠ من الترجمة الفرنسية .

وكان تشابهها متناقضاً ، على ان تكون (ج) مشابهة لـ (ا) اكثر من (د)
واقل من (ب) ، فان هذه المشابهة لا يمكن ان تنحل الى وحدة واختلاف كما
زعم التداعيون . فاذا كان س هو المشترك امكن انقسام (ا) الى س + آ
و (ب) الى س + ب و (ج) الى س + ج و (د) الى س + د . ولكن
آ ، ب ، ج ، تؤلف ايضاً جملة من الحدود المتشابهة تشابهها متناقضاً ، لان سبب
تشابهها المتناقص ليس ناشئاً عن وجود (س) فيها . وهي تنحل ايضاً الى وحدة
واختلاف واذا كان ع هو المشترك امكن انقسام هذه الجملة هكذا :
 $آ = ع + آ$ ، $ب = ع + ب$ ، الخ وينسلسل هذا الانقسام الى اللانهاية (١) ،
ان الفكر لا يعلق حكمه في المشابهة على نتائج هذا الحساب غير المنتهي ، بل يشعر
بالمشابهة مباشرة من غير ان يبحث عن هذا العنصر المشترك الذي يصعب تحديده
عملياً .

ان هذين الاعتراضين الاخيرين لا يقطعان مظاهر الاشتباه ولا تزال مسألة
ارجاع المشابهة الى الاقتران من المسائل الخلافية الا اننا نظن ان مسلمات الشعور
المباشرة تقضي باثبات الاقتران والمشابهة معاً .

ان القائلين بارجاع المشابهة الى الاقتران يوسعون نطاق التداعي ويبنون
انه ليس حادثة آلية فقط وان آليته ليست آلية توازن ساكن بل هي آلية توازن
متحرك ، تربط الحادثة الحاضرة بعوامل نفسية مختلفة كالعوامل الالاقعالية والحركية
والعوامل اللاشعورية . فليس ارتباط المعاني بعضها ببعض ارتباطاً بسيطاً كالعلاقة
الآلية الموجودة بين قوتين بل ان الحياة النفسية مركبة تجري حوداتها في سطوح
مختلفة بعضها عميق وبعضها ظاهر .

ثم ان اكثر فلاسفة التداعي لم يرجعوا المشابهة الى الاقتران الا ليعملوا افاعيل
العقل كلها بقانون واحد . قال (استوارت ميل) : ان التداعي بالنسبة الى علم النفس

(.) راجع روستان علم النفس ، ص - ٢٨٧ . (قلا عن محاضرة لهنري برغسون)

(A. Comte et le positivisme كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى علم الفلك (p . 33) ، ان هذا القول يحمل قانون تداعي الافكار آلياً وسببين اثناء البحث في الحكم والتجريد والتعميم والقياس ان هذه الافعال العقلية لا تنحل الى تداعي الافكار ان فلاسفة التداعي ينكرون فاعلية النفس ويؤمنون ان الارتباط بين الاحوال النفسية ناشئ عن اقترانها في الماضي وعلى ذلك فالحالة المؤثرة لا تبعد الحالة المتأثرة بل توقظها من نومها . وهذا خطأ لان الحالة المؤثرة لم تكن مقارنة في الماضي للحالة المتأثرة وكيف تكون مقارنة لها وهي حالة جديدة حاضرة تزيد ان تتم ذاتها بالاحوال السابقة ؟ هب انك فتحت مقدمة ابن خلدون لتطلع على آرائه في التطور الاجتماعي وما بقي منها حتى الآن فجاءت الى خاطرك ذكرى (دور كهام) ، ان ام دور كهام لم يقرن في ماضيك بابن خلدون . ولكنك تستحضره لمناسبة لمشاعلك الحاضرة وموافقته لاهتمامك وسببين لك ذلك عند البحث في قانون الاهتمام .

• • - التداعي المنطقي

زعم (دوغالد ستورات) ان القوانين التي ذكرها ارسطو لا تشمل على جميع انواع التداعي ، فقسم التداعي الى نوعين : منطقي وعرضي . اما التداعي المنطقي فهو الذي يستند الى علاقات ذاتية بين المعاني او بين الاشياء كارتباط المبدأ بالنتيجة والعلة بالمعلول والواسطة بالغاية والجنس بالنوع والجوهر بالعرض . واما التداعي العرضي فهو الذي يتولد من التقاء عرضي في الزمان والمكان كالتداعي بالاقتران والمثابة والتضاد . واكن العلماء قد اثبتوا اليوم انه لاصحة للتداعي المنطقي لانه قد يوجد بين شيئين علاقة حقيقة من غير ان يقرنا في الذهن . مثال ذلك ان رؤية المد لا تنقل الجاهل الى معنى القمر لانه لم يقرن من قبل بين هذين الامرين . فارتباط معنى المد بمعنى القمر ناشئ اذن عن سبب اقتراني . . نعم ان العلم لم يجمع بين هذين الامرين الا لان بينها علاقة طبيعية ورابطة منطقية ولكن هذه الروابط المنطقية ضرورية للعلم لا للتداعي . لان التداعي قد يحدث عن اقتران شيئين ليس بينهما علاقة منطقية .

٦ - قيمة قوانين التداعي

اننا نستطيع ان نفلح في خطوط ذكرى الجوار بالبال بعد ذكرى نابوليون بقانون الاقتران . ولكن هذا التعليل ينطبق ايضا على نابوليون وكبار ووتولو وجوزفين والفشي آخر فلماذا فكرت في الجوار وحده ولم افكر في غيره من الاشياء المقارنة لذكرى نابوليون . ان الذكرى المؤثرة لم تستحضر جميع الذكريات المقارنة لها بل اصطفت من بينها واحدة . فلماذا وكيف حصل هذا الاصطفاء . ان قانون الاقتران وحده لا يوضح هذه المسألة . ثم ان قانون التشابه لا يقطع مطلق الاشتباه ، لانه مبهم والاحوال المشابهة كثيرة . ان الحالة المؤثرة مشابهة لكثير من الاحوال النفسية فلماذا انتخبت حالة واحدة من هذه الحالات المشابهة ؟

قال هنري مونغون (١) : ان بين سائر الموجودات مشابهة واقترانها الشمس وشبه ذرة الرمل والحيوان بشبه الجماد . اننا نستطيع دائما ان نجعل الاشياء المتباعدة في جنس من الاجناس العالية، والحجاسة نوع من انواع المشابهة . ثم ان الاقتران موجود بين سائر الاحوال النفسية لان الحالة المتأثرة اما ان تكون مقارنة للحالة المؤثرة مباشرة واما ان تكون مقارنة لحالة اخرى مشابهة للحالة المؤثرة . فالاقتران اذن موجود بين سائر الاحوال النفسية لانك تستطيع في كل وقت ان تجد حالة مشابهة للحالة المؤثرة ومقاومة للحالة المتأثرة .

٢ - ينتج مما تقدم ان قانوني الاقتران والتشابه لا يصلحان لايضاح سائر احوال التداعي . لذلك فكر توماس بيراون (١٧٧٨ - ١٨٢٠) في قوانين فرعية للتداعي الحقها بقانوني التشابه والاقتران . واليك بعض هذه القوانين :

١ - قانون التردد . - كلما كان تردد الذكريات الى ساحة الشعور اكثر، كان استحضارها اسهل . ان هذا القانون مماثل لقانون التكرار في اللغة .

٢ - قانون الاكتساب القريب . - ان رجوع الذكرى الحديثة الى بلحة الشعور اسهل من رجوع الذكرى القديمة . اذا قرأت كتاب الحيوان ثم سمعت بعد قليل اسم الملاحظ ايقظ هذا الاسم في ذهني ذكرى كتاب الحيوان لا ذكرى كتاب البخلاء الذي قرأته في العام الماضي .

٣ - قانون الشدة . - كلما كان تأثير الحادث في قوسنا اقوى ، كان الى الخطورة اميل . مثال ذلك ان مشاهدة ساحة الاعداء تؤثر في النفس تأثيراً قوياً فلا تذكر بعدها حادثة قتل او موت او حكم الا وبعود ذلك المشهد الى نفسك . ومن جلس على كرسي طبيب الاسنان لا يذكر الاسنان او طبيب الاسنان الا وتعود صورة غرفة الطبيب الى نفسه .

٤ - قانون المتعة . - كلما كان زمن الاقتراح اطول ، كان الى التمتع اقرب .

٥ - قانون التباين . - اذا سمعت صوتاً من احد الممثلين تذكرت ذلك الممثل ولكنك اذا سمعت الصوت من عدة موسيقيين اخطأ عليك الامر في تذكر احدهم دون الآخر .

ان هذه القوانين التوعيدية ولكنها لا توضح ارتباط الفكرة المؤثرة بالفكرة المتأثرة ارتباطاً مباشراً ، بل يوفق بسطحين تصور قوانين كثيرة من هذا النوع من غير ان نحصى جميع المتحولات . ثم ان اشتراك هذه العوامل لا يبين لنا كيف ترجع النفس حالة على اخرى ، فقد يكون الاقتراح بين حالتين قصير المدة ويكون مع ذلك قوي التأثير . وقد يكون قليل التأثير طويل المدة ، فاي نوع من هذين الاقتراحين نرجع على الآخر وقد نكون الذكرى حديثة ويكون اقتراحها بالحالة المؤثرة قصيراً ، فهل تتغلب هذه الذكرى على اخرى قديمة طويلة الاقتراح بالحالة المؤثرة . فالتحري ان قوانين (يواوشت) لا تكفي لتعليل الاصطفاء ، تعليلاً علمياً ميكانيكياً . لان الاصطفاء خاضع لتحولات كثيرة قد يصعب جمعها في مثل

هذه القوانين . وهذه المتحولات تابعة لرغبات النفس ونزعاتها وميولها ، حتى لقد بين العلماء ان العامل الانفعالي تأثيراً قوياً في التداعي ، وبينوا ايضاً ان لمشاغل الفكر اثرٌ في اتجاه النفس الى بعض المعاني دون بعضها وجمعوا ذلك كله في قانون الاهتمام .

٠٧ - قانون الاهتمام

ان اختلاف خطور الذكريات بين حالة واخرى تابع لقانون الاهتمام وهو الباعث على الاصطفاء : لانصطفى حالة ولا ترجع على غيرها من الحالات الممكنة الا اذا كانت متناسبة مع الاهتمام الحاضر . وهذا القانون يدل على تأثير الانتباه وفاعلية النفس في التداعي . ان للاهتمام تأثيراً في الحياة العنوية وفي حياة التفكير والتأمل

١ - تأثير الاهتمام في التفكير الغوي . - ان عوامل الاهتمام ثلاثة وهي :
 { ١ - الشدة ، ٢ - الميول الغريزية والكسبية ، ٣ - مشاغل الشعور الحاضرة
 ١ - الشدة . - ان ذكريات الشباب اقوى تأثيراً في النفس من ذكريات الشيخوخة . والجندي لا يذكّر من ايام حياته الا مواقف الحرب . ثم ان الذكريات الحديثة اقوى في الغالب من الذكريات القديمة ، وقد بينا ذلك عند الكلام عن القوانين الفرعية التي ذكرها (براون) .

٢ - النزعات الغريزية والميول الكسبية . - اذا ذكرت الجبال والوديان امام العطشان فكر في بنابيع المياه واذا ذكرت في الحر فكر الناس في ظلال الاشجار ورطوبة الهواء . ان الطفل لا يفكر الا فيما يميل اليه من الالعاب والتمتع لا يفكر الا في صور الجمال . وعلى ذلك فالتداعي يختلف بحسب ميول الافراد ونزعاتهم .

٣ - المشاغل الحاضرة . - انما لا تفكر اثناء القراءة الا في معنى العبارة ، ولا تدرك من معاني الالفاظ الا ما يناسب سياق الكلام ، فاذا فكرنا في معنى

العبارة ادر كنا من اللفظ معنى خاصاً موافقاً لمشاغل الفكر الحاضرة ، واهملنا معانيه الاخرى . مثال آخر : اذا فتحت كتاباً من كتب افلاطون لاطلع على بعض نظرياته . استحضرت هذه الحالة الفكرية التي أنا فيها جملة من المعاني والصور المتممة لتفكيري الحاضر ، واذا اردت مثلاً ان اطلع على اسلوب افلاطون فكرت في امور اخرى غير هذه . فالصور التي تخطر في النفس تختلف بحسب الحالة الفكرية .

ومن العوامل المؤثرة في الاهتمام العناصر اللاشعورية الخفية ؛ لانها كثيراً ما توقيظ الصور وتبعثها الى ساحة الشعور قال هوفدينغ : « بينا كنت انتزه ذات يوم فوجئت بذكرى منظر من مناظر جبال سويسرا فلما تأملت هذه الصورة النفسية علمت انها رجعت الى قسي بتأثير ما رأيته اذ ذاك من الغيوم المتلبدة في الافق » . وقد بينا في مبحث اللاشعور ان هناك حدوداً متوسطة خفية تجعل الفكر ينتقل من الفكرة المؤثرة الى الفكرة المتأثرة . وقد اعترض بعض علماء النفس المتأخرين على وجود هذه الحدود المتوسطة وقال ان الاحوال النفسية ليست متتابعة على هذه الصورة البسيطة ، بل ان هناك خطوطاً كثيرة للتداعي تجري في سطوح مختلفة ، وهذا ما يدعو الى تبدل الاهتمام واختلافه وهو على الغالب متم لقانون الجمع الذي سبق ذكره ، او هو صورة ثانية له .

اثر الاهتمام في التفكير والتأمل . — يخضع تداعي الافكار في حياة التأمل للانتباه الارادي . لأن الصور النفسية الضوية لا تتبع نظاماً مطرداً بل يتسلسل بعضها وراء بعض من غير هدف ثابت ، فاذا سيرها الانتباه الارادي اتبعت غاية معينة واعانت النفس على التفكير . فالتداعي يبعث المعاني ، والفكر يتصرف فيها وينظمها . مثال ذلك انك اذا اردت تذكر اسم ، هيأ لك التداعي سلسلة من الاسماء المهمة ، فتنتخب قسك منها اسماً صالحاً ثم تهمل

الاسماء الأخرى - كأن الحياة العقلية كبة من أمثلة بطلانها العقل على نداعي
الافتكار - فلا تحصى لذا فكرة ملحوظة من الصور لا يفتخب العقل منها ما يحتاج
اليه - وليس يدل على قاطعية الفهم من هذا الافتخاب الأولي الذي يميز الانسان
من الحيوان - بل من الملائكة لا تنطبق على العقل إلا عند البحث للمفكرين - أما في حالة
الاعلام أو تشتت الافتكار فان ملامح المعاني لا تخضع لحاكم العقل .

٨ - تأثير نداعي الأفكار

ان لنداعي الافتكار تأثيراً في الحس والتفكير والارادة :

١ - تأثير نداعي الافتكار في الحس - ان لنداعي الافتكار تأثيراً في العواطف ،
أمثال ذلك ان الانسان قد يحب بعض الاشياء أو يبغضها لمجرد مشابهتها لما يحب وبكره
وكثيراً ما يكون السبب في ميلنا الى بعض الاشخاص مشابهتهم لمن نحب . اذن
فالتشابه يؤثر في العواطف

٢ - تأثير نداعي الافتكار في الحياة العاطفة - كثير ما يقول الآراء العامة
والاحتكام للشخصية والادعاء من نداعي الافتكار ، مثال ذلك : اذا اجتمع ثلاثة
عشر شخصاً على مقعدة ثم مات واحد منهم ظنوا ان سبب موته : ظلمي من عديم ،
واذا سافر احدهم يوم الاربعاء ثم اصابه وسر وفظاظ ان ذلك اليوم هو السبب في ثقائه
تأثير نداعي الافتكار في الارادة - تؤذي العادة والتجربة الى ربط بعض
العواطف والافتكار ببعض الاشارات والالفاظ ، فاذا وجدت تلك العواطف الى
النفس انقضت الاشارات أو الالفاظ الفاعلة عليها . ولله يدرك احوال بني جنسه بما
يراه من ظواهر افعالياتهم ويقدر وراء كل حمل من اعمالهم حالة نفسية مطابقة له .

٩ - النتيجة

ينبغي مما تقدم ان نداعي الافتكار قاطعية نسبية ملازمة للحياة الحرة . ان النباتات

لا ينتقل من محل إلى آخر طلباً لغذائه ، بل هو ساكن يجد غذاءه بالقرب منه .
 إن سكونه بغيره عن إحياء المألوف . على خلاف الحيوان الذي يتحرك ويصادف
 في حركته أموراً جديدة لا عهد له بها من قبل . فيحتاج إلى المقايسة بين الاحوال
 الجديدة والاحوال القديمة . ويقتصر في مقايسته هذه على تشابه الاحوال دون
 وحدتها . فقد ذكر العلماء أن ردود الفعل عند الحيوان محدودة وأن الاحوال التي
 يصادفها غير محدودة . فهو اذن يكتفي بالمشابهة البسيطة دون الوحدة العميقة . إن
 الطير لتجنب الدودة القاصدة الطعم مهما كان شكلها ومهما اختلف طولها ، فاذا
 وجدت في الدودة احمراراً استدلت منه على فساد طعمها وأهملت جميع الصفات
 الاخرى . فهي اذن قد اكتفت بالتشابه البسيط ولم تتعمق في شرائط المقايسة .
 ان تداعي الافكار عند الحيوان آلة تخدم الغريزة أما في الانسان فهو آلة
 خاضعة للشخصية والخلق والميول والنزعات . فاذا كانت مطالب الانسان عملية كان
 تداعي الافكار عنده شبيهاً بتداعي الحيوان من حيث الحركات التي يستلزمها ، وإذا
 كانت مطالبه اعلى من مطالب الحيوان ، وانتهى مما تقتضيه شرائط الحياة الطبيعية
 استطاع ان ينتخب من بين صور الشعور المختلفة صورة مطابقة لاستعداداته
 الفكرية ومشاغله العقلية . لذلك قيل إن تداعي الافكار هو وظيفة آلية مقيدة
 بحدود غريزة حفظ البقاء والشخصية .

(١) المصادر

مراجعة كتب دوماس (Dumas) وهوفدبنغ (Höfding) وسبنسر (1)

وجيمس وتيتشنر و (فارن) و (دواشوفر Dwelshauvers)

(2) Brochard. de la loi de Similarité dans l'association
des idées (Revue. philos. 1880).

(3) Claparède, L'association des idées.

(4) Janet et Séailles, Histoire de la philosophie.

- (5) **Louis Ferri**, La psychologie de l'association depuis Hobbes.
 (6) **Poulhan**, L'activité mentale et les éléments de l'esprit.
 (7) **Dr. P. Sollier**, Essai critique et théorique sur l'association en psychologie [Alcan 1904].

(٢) تمارين ومناقشات شفاهية

(١) اكتب أول كلمة تقع عليها عينك في كتاب ما ، ثم اكتب أول فكرة توحى اليك بها هذه الكلمة ، ثم الفكرة التي تتلوها ، وتابع عملك هذا حتى الفكرة الخامسة عشرة ، وانظر إلى هذه الفكرة هل تحقق القوانين المذكورة في هذا الفصل .

(٢) التداعي المنطقي

(٣) المشابهة والاقتران

(٤) تاريخ فلسفة التداعي

(٣) الانشاء الفلسفي

- (١) ما هو تداعي الأفكار ، وظيفته في تكون المعرفة ؟ (بوردو — ١٩٢٨)
 (٢) هل يوجد انواع مختلفة لتداعي الافكار ؟ (اكس — ١٩٢٨)
 (٣) هل تداعي الافكار حادثة آلية محضة ؟
 (٤) ما هي قيمة نظرية التداعي ؟



التخيل

للتخيل بحسب اصطلاح الفلاسفة معان كثيرة فبعضهم (ديكارت) جعله قوة مصورة تعيد ما في الخيال من الصور وتمثله تمثيلاً محسوساً . وبعضهم جعله قوة مبدعة تتركب الصور وتؤلف المعاني الجديدة وتختنع . وبعضهم جعله قوة وهمية كاذبة تنشأ عنها الاوهام والاحلام . حتى لقد وصف تلاميذ ديكارت هذه القوة بقولهم انها «مجنونة المنزل» و «بائعة على الخطأ والذهلة» أما فلاسفة العصر الحاضر فيجدون التخيل ضرورياً للانسان لانه يخفف آلامه ويجيب اليه الحياة ويكشف له عن امرار الكون . إن اختلاف معاني التخيل جعل احد الفلاسفة المعاصرين يقول ان هذه الكلمة الضرورية للغة العامة يجب أن تزول من قاموس علم النفس لكثرة معانيها^(١) وانه يمكن استبدالها بكلمات اوضح منها كالمصورة والابداع والاحلام . على أنه لا غنى لنا عن هذا الاصطلاح لان في كل من المصورة (التخيل التمثيلي) والابداع والاحلام شيئاً من التخيل . ولنبعث الآن في كل من هذه الانقسام الثلاثة: أي في التخيل التمثيلي، والتخيل المبدع والاحلام .

Creative Image

التخيل المبدع

Reproductive imagination

١- التخيل التمثيلي والتخيل المبدع : الحقيقة والخيال

التخيل التمثيلي هو ذاكرة بدون عرفان ، أو هو كما قيل رجوع الصور النفسية إلى ساحة الشعور . ونحن نعلم أن الصورة هي بقاء الاحساس في الشعور بعد غياب المؤثر . أو هي ذكرى الاحساس . وقد ذكرنا ذلك في مبحث الصور النفسية .

(١) غوبلو (Goblo^t) المهرجات الفلسفية . مادة التخيل . الخيال بحسب

الاصطلاح غير التخيل (ابن سينا).

فاذا استرجع الانسان صورة جبل أو نهر ولم يعرف أي جبل يرى ولا أي نهر بنصور كان تخيله تمثيلا (Imagination reproductrice) . لان الخيال بعيد ما حفظته النفس وبقي فيها بعد غياب المحسوسات . فهو إذن شبيه بالذاكرة الا أنه كما قلنا ذاكرة بدون عرفان . إن هذا الخيال التمثيلي يقتصر كما ترى على استرجاع الصور المحفوظة في النفس . أما التخيل المبدع فهو كعب هذه الصور ويخرج منها نماذج جديدة . انظر إلى المصور ، انه يرسم يرشته صورة خيالية يراها في اعماق نفسه فهو لم يسترجع صورة بسيطة محفوظة في نفسه فقط بل ركب بعض ما في هذه الصور البسيطة إلى بعض فالف منها صورة جديدة .

إلا أن هذا الفارق بين التخيل التمثيلي والتخيل المبدع ليس مطلقا ، لان الخيال التمثيلي لا يسترجع الصور النفسية كما هي بل يبدلها فيمحو بعض عناصرها ويضم اليها بعض العناصر الجديدة . وقد يداخلك عند البحث في الشهور وخطور الذكريات . فالذكريات ليست صوراً مطابقة للماضي بل هي في الغالب مركبة من الماضي والحاضر معا ، لان النفس تنشئها انشاء ، والادراك ليس بسيطا بحيث يحدث في النفس خيالا مطابقا للشيء المدرك فقط . بل هو انشاء صورة مركبة من عناصر قسمة متحولة . فالصورة ليست اذن خيالا ثابتا بل هي حقيقة متبدلة ، حتى لقد قال الميسو (لوروا) : الادراك والتذكر كل منهما اختراع .

وعكس ذلك صحيح أيضا . أي إن التخيل المبدع لا يبدع الصور من العدم بل يستمد عناصرها من الواقع . فالخيال اذن منسوج من الحقيقة . وقد فرقوا في الابداع بين الصورة والمادة . فقالوا إن التخيل لا يبدع مادة جديدة بل يقتصر على جمع بعض الصور إلى بعض فيخلق ويركب ويصغر ويكبر ، فهو يبدع صورة جديدة . إلا أن مواد عمله مقتبسة كلها من الواقع . فالصورة وحدها اذن جديدة والتخيل يبدع بمعنى أنه يجمع العناصر بعضها إلى بعض فيؤلف منها مركبات جديدة .

فكل ابداع هو في الحقيقة تركيب .

واذا قيل إن العقل لا يقتصر في الابداع على جمع الصور وانه انما يجمع هذه الصور الى المعاني المجردة والاحوال الاقمالية والنزعات والاهواء ، قلنا معها كان نوع التركيب ، ومهما كانت حالة العناصر فان الابداع ينهي دائماً الى الصور . قال احد العلماء المعاصرين ما خلاصته : « المخترع شاعر حدسي . قد يقال ان هناك عموماً منطقية ، جدلية لا تقدم إلا بالقياس والخطاب — سيراً على طريقة (فوبان) الذي كان لا يهجم على حصن قوي إلا بعد ان بعد للامرئ دته — غير ان الامر على خلاف ذلك ، لان هذه العقول حدسية ابداً . فهي تجمع ثانيا الطرائق واصول المنطق واحكام العقل وصور القياس بعضها الى بعض بدلا من ان تجمع الالوان والاصوات والاوزان والاستعارات الحسية ، والأوضاع للشخصية » . ومهما كان الاختراع في أوله بعيداً عن الصورة فهو دائماً بقلب المثلل المجرد إلى صورة محسوسة تدل عليه وتحبيه وتخرجه من أعماق الإشعور الى الحياة الظاهرة الملموسة .

هل تستطيع النفس ان تبدع الصور ؟ ان اكثر علماء النفس يقولون مع لوك إن النفس عاجزة بنفسها عن ابداع اية فكرة بسيطة . فكل صورة هي اذن نسخة ، ولا تصور الا بالاحساس . ان الاكبر لا يستطيع تصور الالوان ، والاصم لا يستطيع ان يبدع الالوان . فالتخيل ليس مبدعاً من حيث هو موجد ، بل هو مبدع من حيث هو مركب .

الا ان الفكر يجمع كما قلنا حيث هذا التركيب عناصر مختلفة فهو يجمع الصور للشخصية الى المتصور المجردة ، والنزعات والاهواء . ولعله لا يميز عن ابداع بعض الفكر ، اما الصور فلا يفتاؤها الا عن طريق الاحساس ، واذا تمثلها استكته ان يمزجها بعضها ببعض ويحصل بهذه الممازجة على صور جديدة . نعم ان الاكبر لا يستطيع تخيل الالوان ، ولكن البصير يستطيع ان يتخيل الواناً متوسطة برودة من الالوان البسيطة فيصور لونا بنفسجياً اكثر احمراراً من البنفسجي الطبيعي . قد يقال

ان الطبيعة اغني من الفن ، وان اختراعات المصورين ليست الا تقليداً لما في الطبيعة من الصور المختلفة . وان في غروب الشمس من الالوان ما لا يستطيع أعظم المصورين أن يأتي بمثله . هذا صحيح ، لان الالوان الطبيعية اكثر تنوعاً من الالوان الفنية . الا أن اصوات الطبيعة افقر من اصوات الفن ، وهي في الغالب على نمط واحد . كخفيف الأغصان وتغريد الطير ، وخرير الماء ، ونقيق الضفادع . ان آلات الفن ليست من هبات الطبيعة بل هي من اختراع الانسان . نعم ! ان الانسان لم يتصور بوضوح لحن العود قبل اختراعه له ولكن العود لم يتكامل الا بعد ان انتقل الانسان به من صوت الى آخر وتخيّل في كل دور من ادوار انتقاله صوتاً احسن وقمّاً واعمق تأثيراً من الاصوات المألوفة ، ففي كل درجة من درجات هذا التكامل قد تقدم الخيال وأبدع صورة جديدة لاهد للفن بها من قبل .

٢ - عوامل الاختراع

ان الاختراع خاضع لعوامل حيوية وعوامل اجتماعية وعوامل قسية . ولنبحث الآن في كل قسم منها على حدة :

(١) العوامل الحيوية

ان الاختراع خاضع كغيره من أفاعيل النفس الى عوامل حيوية . إلا ان هذه العوامل الحيوية لا تزال غامضة . فبينما تجد بعض المخترعين والفنانين ضعفاء الاجسام مصابين بالنقائص الجسدية ، تجد بعضهم الآخر معتدل الجسم ، متناسب التركيب . وبينما تجد الابداع عند بعضهم ناتجاً عن تأثيرات عضوية شاذة تجده عند الآخرين ملازماً لتوازن عضوي تام ، وتناسب خلقي صحيح .

على ان قسمًا من علماء النفس لم يبالوا بغموض هذه الشرائط العضوية ، بل زعموا ان للوراثة والمرض تأثيراً في العبقرية ، واستدلوا على ذلك بوجود أسر من الفنانين

والعلماء تنقل مواهبهم العقلية والفنية من الاجداد الى الاحفاد . الا انه من الصعب ان تفرق في هذه الامثلة تأثيرات المحيط الاجتماعي والتربية عن تأثيرات الوراثة والمزاج والعرق ، قال هوفدبنغ : « ان الاستعدادات التي تنقل بالوراثة هي الاستعدادات الاولى البسيطة » (علم النفس ص - ٤٤٤) كـ بعض الاستعدادات الحسية ، وبعض صور التهيـج ، لان هذه الاستعدادات ملازمة لشروط عضوية معينة . وهذا يدل على ان بعض شرائط العبقريه وراثي ، اما العبقريه نفسها فتحتاج إلى نفثه وثقيف وكسب ^(١) .

ان اكثر الذين كتبوا عن العبقريه لم ينقيدوا بشرائط العلم في مباحثهم ، فقد بحثوا عن تشريح أجساد العـقريين وتركيبها وبينوا علاقة العبقريه بالامراض العصبيه واكن مباحثهم لم توصلهم في الغالب الى نتائج صحيحة . وغايه ما يمكن استنتاجه من هذه المباحث ان الاختراع ملازم لشدة الفاعلية الغذائية في المراكز الحسية المحركة وانه كما قالوا ناشئ عن فاعلية المراكز المستقلة التي تربط خلايا المجموع العصبي بعضها ببعض ، فيصرف الدماغ عند ذلك طاقة لا تجد لها عملاً في الحوادث الناشئة عن المؤثرات الخارجية . ان لهذه الفاعلية الشديدة تأثيراً في الجسد وقد يتولد منها حركات بين « ريو » أنها ذات علاقة بالتخيل .

وقد بين العلماء ايضاً ان بعض انواع الحساسية ناتج عن المزاج حتى لقد استدلوا ايضاً على تأثير الفطرة في التخيل بظهور بعض الاستعدادات قبل اوانه ، وبكثرة الصور النفسية عند بعض الفنانين ووضوحها .

وقد اثبت العلماء ايضاً ان العبقريه مشابهة لبعض الأمراض النفسية الدورية

(١) ان في امرة باش Bach مثلاً ٥٧ موسيقياً نبغ منهم ٩ . وفي المصورين امر كثيرة منها امرة بلليني (Bellini) وامرة (كاراش Carrache) . وفي العلماء ايضاً امر برنولي وهرشل وجوسيـو وداروين وغيرها .

(Cyclothymie) وقال (فره - Ch. Féré) : « ان افعال الخيال تستلزم شرطاً اولياً فهو قابلية التأثير العصبي الخاصة المجاورة للمرض . ان هذه القابلية العصبية هي في الحقيقة علة كل الآلام التي يشعر بها اصحاب التخيل الشديد » . وقال تين : « ان اعظم مصورين وادباءنا هم اصحاب رؤى متعبون ومعتوهون » حتى لقد قال (مورو - دورتور) ايضا : ان العبقرية مرض عصبي . وفي الحق أن بعض الامراض النفسية الثورية يكون مصحوبا بالاعتدال على النفس وزيادة التهيج والانفعال وكثرة الصور النفسية . الا أن هذه الاحوال العصبية تختلف عن العبقرية الحقيقية ، لأنها لا توجد الا حيث توجد الروح الانتقادية والارادة والانتخاب . نعم ان العبقرية تشبه المرض من حيث كثرة الصور النفسية التي تفيض فيها على العقل ، الا أن العبقرى يستطيع أن يسيطر هذه الصور بمرادته ويسيطر عليها وينظمها وينتخب منها ما يجب ، أما المريض فيدير معها ولستولي عليه وتساوره فلا تترك له مجالاً للانتخاب .

(٢) العوامل الاجتماعية

ان للبيئة الاجتماعية في صور الاختراع تأثيراً عظيماً ، لان المسائل التي يربد المخترع معالجتها لا تتولد الا في وسط اجتماعي بلغ درجة معينة من التطور الاقتصادي والفني والعلمي والفلسفي . « وسواء أكان الاختراع آلة او صورة فنية جديدة او نظرية فلسفية فان المخترع لا يبلغ غايته الا اذا تقيد بشرائط الصناعة او صور الفن او حالة الفلسفة في زمانه . وهذا ينطبق أيضاً على العلم حتى لقد قال (جاك بيكار - Jacques Picard) : ١ - لا يمكن حصول اكتشاف علمي او اختراع الا اذا كانت حالة العلم تسمح به . ٢ - اذا سمحت حالة العلم تولد الاختراع ، ونمذ بالضرورة . وكثيراً ما توسل الفلاسفة إلى اكتشافات واحدة في زمان واحد . ان ليبنيون ونيوتون قد اخترعا حساب اللانهايات في زمان واحد من غير أن يكونا لاختراعهما صلة

بالآخر . والسبب في ذلك أن المسائل العلمية تبلغ من النمو درجة تنهيا معها اسباب الاختراع فتؤدي هذه الاسباب إلى حصول الاكتشاف في زمان دون آخر .
 ثم إن للبيئة الاجتماعية تأثيراً في عقل المخترع نفسه . إن الاستعدادات النفسية الأولية غامضة جداً ، إلا إنها تتكيف بحسب الشرائط الاجتماعية ، فاذا ورث الطفل من أبويه ميلاً إلى الجمع تكيف هذا الميل كما قال (هوفدينغ) بحسب المحيط ، فقد يصبح الطفل بخيلاً وقد يصبح عالماً بالنبات والحيوان يجمع أنواع النبات والصدف . وإذا ورث من أبويه تخيلاً شديداً هيأ هذا الاستعداد للشعر أو للتجارة والمالية ، وتختلف صورة عقربته بحسب المحيط .

ولا تقتصر البيئة الاجتماعية على دفع العلماء إلى الاختراع بل إنها تهبط لهم الحلول التي يجب أن يتبعوها ، والنمط الذي يجب أن يسيروا عليه ، فهي إذن تنظم الخيال . قال (لاكومب) ما خلاصته :

« إن الاختراع هو تنظيم اجتماعي للتخيل العفوي . وغرض هذا التنظيم بلخص بأمرين أولهما أنه يقيد العقل بهدف اجتماعي ، فيفكر العالم في نفع الجماعة وبفكر الفنان في إثارة عواطفها وارضائها . وثانيهما انتقاد المازجات الجديدة التي ولدها التفكير العفوي ، وحذف ما لا يتفق منها مع الاهداف الاجتماعية » .

هل الاختراع نتيجة اجتماعية ؟ - زعم (تين) أن كل أثر فني إنما ينتج عن تأثير العرق والبيئة والزمان . وليس غرضنا الآن ابضاح هذه النظرية أو انتقادها . فلنقتصر إذن على بيان اثر البيئة الاجتماعية . قال تين : إن انتاجات الفكر البشري كانتاجات الطبيعة الحية ، لا توضح إلا بالبيئة ، أنك لا تنهم اثرأ فنياً أو فناناً أو جملة من الفنانين إلا اذا تصورت حالة الفكر العامة وصفات الاخلاق في زمانهم » وقد اخذ بنظرية (تين) هذه دور كهـايم وأصحابه فزعموا أن الدين والاخلاق والعلم والفن هي آثار اجتماعية بالذات . وإن كل تبدل في هذه الاوضاع إنما ينشأ عن تأثير التبدلات الاجتماعية . وقد أوضح دور كهـايم على هذه الطريقة الاجتماعية تولد مقولات العقل وبين كيف أن فكرة الزمان والمكان والعلة والمعلول هي اجتماعية بالذات ، وأوضح تولد المثل العليا الاخلاقية من الوقائع الاجتماعية وفي الحق أن المثل العليا الجديدة قد تولدت في صدر المسيحية والاسلام وعصر النهضة والثورة الفرنسية والوقائع الاجتماعية الاخيرة

في القرن التاسع عشر والقرن العشرين • وما ينطبق على تولد المثل العليا الاخلاقية
ينطبق أيضاً على تولد الاختراعات • إن العوامل التي قُبلت على تولدها هي عوامل اجتماعية



— شكل ٤٥ —

الفنان الاول

✽ من حديقة الموزيوم — باريس ✽

مناقشة • — قيل في الرد على هذه النظرية الاجتماعية إن الاختراع إنما يكون
ثورة على الاوضاع القديمة لتحاربه الهيئة الاجتماعية وترده • إن الجماعات الحديثة
كالجماعات الابتدائية محافظة جداً ، تذكره كل تجديد وتبدل • وكثيراً ما يؤدي

الاختراع إلى تبدل بعض العادات وتغيير بعض الأوضاع فيصعب على المعاصرين قبوله لعدم فهمهم له ويحصل على هذه الصورة نزاع بين الجديد والقديم قصد بودي إلى اضطهاد المخترعين وإخراجهم من المجتمع . فالهيئة الاجتماعية لا تنهي^١ إذن أسباب الاختراع بل تعاكسها وتمنع حدوثها .

نقول في مناقشة هذا الرد إن المخترعين يستفيدون في اختراعاتهم من علوم زمانهم وطرائق الفن والصناعة التي انتقلت إليهم بواسطة الهيئة الاجتماعية وسنبين بعد قليل كيف تظهر آثار الهيئة الاجتماعية على المركبات التي لا يحلها الفكر ، فلبقى ضمن الاختراعات الجديدة . حتى لقد قال (ريبو) : « مهما كانت الإبداعات فردية فانه يحتوي دائما على قسم اجتماعي » فالهيئة الاجتماعية تؤثر^٢ في الإبداع وتكثف صورته الشخصية الظاهرة .

نعم إن الهيئة الاجتماعية قد تؤثر حدوث الاختراع وتعارضه . إلا أن هناك نوعين للجماعات : الجماعات الأولية البسيطة ، والجماعات الراقية المركبة المبنية على تقسيم العمل . فالحياة في الجماعات الأولى تكون في الغالب على نمط واحد وتكون صفات الأفراد الشخصية مطابقة لما تقتضيه الجماعة من الصفات المشتركة فإذا خرج أحد الأفراد على العادات المألوفة عد محمله هذا بدعة جديدة مخالفة لروح الجماعة فيتألب الجميع عليه ويناهضونه . أما في الجماعات المركبة المبنية على تقسيم العمل فاب الحياة كثيرة الصور ، مختلفه الأوضاع فيها نزوع إلى الماضي ، ومطلع إلى المستقبل وفيها مجار متعددة الجهات فإذا خالف الفرد بفعله مجرى من هذه المجاري أو كانت الاختراعات الجديدة مخالفا لأحدى الصور القديمة المألوفة وجد في الأوضاع الأخرى لنفسه ملجأ .

إن عمل سقراط كان مخالفا لنزعات المحافظين في زمانه ، إلا أنه كان كما قال دهر كهانيم - مطابقا لروح المستقبل ، فلبست الهيئة الاجتماعية بهذا المعنى مخالفة للإبداع ، بل انها تعمل على تولده وتساعد على نموه .

٣ (العوامل النفسية

العوامل النفسية كثيرة نذكر منها :

١ - العوامل الانفعالية . - إن للحياة الاتقالية تأثيرا قويا في الإبداع لان

الانسان لا يثور على العادات القديمة ولا يتجرد من الصور والمركبات البالية إلا اذا تألم منها ورغب في الابتعاد عنها . فلولا رغبة الانسان في البقاء ، وحاجته الى الغذاء والمسكن ورغبته في الدفاع عن نفسه لما اخترع الادوات والآلات والاسلحة ، ولولا حاجته الى التوسع لما اخترع المعدات الحربية والصناعية والتجارية . ان كل حاجة أو نزعة أو رغبة باعثة على الابداع ، وقد قيل الحاجة أم الاختراع .

وقد بين ريبو علاقة الحياة الاجتماعية بالاختراع ولخصها بالقانون الآتي : (١) ان جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية (٢) ان جميع الاستعدادات الاجتماعية تؤثر في الاختراع .

ولنوضح الان قانون ريبو :

١ - ان جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر اجتماعية
أول هذه العناصر الاجتماعية الحاجة والميل وعدم الرضى عما نحن فيه ، والتألم من الامتلاء . ان المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . وقد قيل ان الحاجة الى الابداع في نظام الحياة العقلية كالحاجة الى الولادة في نظام الحياة العضوية . تظهر هذه الحاجة اولاً في العاقل الاطفال ، ثم في الاساطير ، ثم تظهر أخيراً في صور الفن ، وهي كلها تدل على ميل الانسان الى استبدال عالم الحقيقة بعالم الخيال ، لانه يلهو به ويتمتع فيه باحلامه . فكأن هذا الميل الى تبديل الحقيقة غريزة اولية . نعم ان العبقرية مسندة الى الثقافة ^(١) ، ولكن ظهورها الفوري وانباتها الطبيعي يدلان على أن هناك غريزة حقيقية .

قلنا ان المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . الا أنه عند ما يبلغ غايته وبوفق الى تحقيق ما كان يفكر فيه يشعر بلذة عظيمة لانعاده لها لذة . فالاحوال الاجتماعية هي مادة الاختراع الفني والأدبي حتى ان بعض الشعراء الفاجعيين ليحزج العواطف والاهواء كما يمزج المصور الأشكال والالوان . وسواء كان الاختراع ادبياً او علمياً او فلسفياً فإنك تجد مصحوباً في جميع أدواره بالشوق أو الحماسة والسرور او الغم والضرم والقلق . مثال ذلك ان (برنارد باليسي) كان ينقل من الامل الى

(١) جميل صليبا - العبقرية والثقافة - مجلة الثقافة ، سنة ١٩٣٢ ، جزء (٥)

اليأس عند بحثه عن صناعة الميناء ، وأرخميدس خرج من الحمام عارياً لشدة فرحه ، كما أن (دافني) رقص في مخبره حينما اكتشف البوتاسيوم .

قال (روجيه -- دولبل) يصف حالته النفسية عند ما نظم (المارسيليه ز) :
« كانت العبارات تأتيني مع الهواء ، والنسيم مع العبارات ، وكان تهيجي بالفا منتهاه
وشعري مزبئراً وكانت الحمى الشديدة ترجفني ، والعرق الشديد ينساقط على جسدي
كله فيرطب قسبي ، والدموع كانت تقطع صوتي » .^(١)

وقال (الفرد -- دو -- موشيه) يصف حاله أثناء الابداع :

« ان الاختراع ليقظني ، يجعلني ارتجف ، ومع أن إنجازاه يكون بطيئاً جداً
بحسب رغبتني ، فانه يورثني دقائق قلب مختلفة . فلا أتيح الفكرة الجديدة المسكرة
الا وانا ابكي مانعاً قسبي من الصراخ فاذا كانت صباح اليوم التالي خجلت بها
واستقدرتها . واذا بدايتها كان الامر أسوأ ، لانها تفارقني . فافضل أن انسأها وانتظر
غيرها . ولكن الفكرة الثانية تأتيني مختلطة وعظيمة لدرجة لا يستطيع وجودي
الضعيف ان يحملها . فهي تضيق علي وتعذبني الى ان تصبح ذات نسبة قابلة للتحقيق
والى ان يعود الالم الثاني الم التوليد ، الذي هو ألم جسماني حقيقي لا يستطيع تعريفه »^(٢)

٢- ان جميع الاستمدادات الالاقعالية تؤثر في الاختراع .

لقد بين ريبو ان الالاقعالم لا ينضم الى الاختراع ايزينه فقط ، بل هو محرك له ،
باعث عليه . والالاقعالم الالاقعالية المنافية توقظ الخيال كالالاقعالم الالاقعالية الملازمة .
لقد ولد الخوف كثيراً من الخرافات ، وولد الغضب آثار الحسد وطرق الانتقام ،
وابدهت السوبداء الادب الرومانتيكي ، كما ان لبالي موشيه قد تولدت من اليأس ولا
نبالغ اذا قلنا مع ريبو : (ان العامل الالاقعالي هو الخمية التي لا يمكن أي ابداع بدونها)

٢- العوامل العقلية - ان الاختراع هو قوة تنظيم وترتيب نقضي كثيراً من
العوامل النفسية كالانفعال والذاكرة وتداعي الأفكار والتحليل والتجريد والانتباه
والحكم والمحاكمة والارادة . اننا لانستطيع الآن أن نبحث في هذه العوامل كلها ،

(1) — Letourneau. Physiologie des passions. p - 77 -

(2) — George Sand. Elle et lui I.

فلنتنصر اذن على بيان علاقة الاختراع بالذاكرة وتداعي الافكار والجهد الارادى والتأمل .

الذاكرة وتداعي الافكار . — ان الذاكرة تأثيراً في الاختراع ، الا انها

ليست قوة مستقلة عن الافكار والاحكام والمحسّنات . نعم ان المخترع يستمد من ذاكرته كثيراً من المواد التي يريد تنظيمها ، ولكن قوة التنظيم لا تقتصر على استرجاع المعاني والصور المحفوظة في النفس ، بل تكون في سبكها وتنظيمها ، ان قوة الاختراع لا تنبع تغير الذاكرة في الزيادة والنقصان لانها تابعة في الحقيقة لعمق الحياة النفسية لا لسعتها . وبكفي في الاختراع ان تكون الذاكرة معتدلة ، غير محدودة الاختصاص ، حسنة القبول غير مقيدة بالعادة ، فهي اذن ضرورية للاختراع الا ان الاختراع لا يزداد بازديادها ولا ينقص بنقصها .

١٠ اما رابطة التداعي فقد فكر بعض علماء النفس كما رأيت في جعلها حادثة عامة صالحة لتعليل جميع أفعال النفس . حتى لقد بين ريبو ان قوة التفكير بالمائلة هي عنصر الاختراع الاساسي ، وان هذه القوة إنما تنحل الى التداعي بالمشابهة . فالطفل كالانسان الاول يربط الاشياء بعواطفه وبرؤف منها الالعب والاساطير . ثم يعلق الاشياء بعضها ببعض ويستخرج من ذلك المجازات والرموز . وهذا كله من ثمرة التداعي حتى لقد قال (راييه) ان التخيل هو تداعي الافكار ، وان كلاً من قانوني الافتران والمشابهة يلعب دوراً عظيماً في التخيل المبدع . الا ان عمل المشابهة اقوى من عمل الافتران . قال راييه : ان القدرة على ادراك المشابهات هي العنصر الاساسي في العبقرية العلمية . وقد اوضح ذلك بامثلة مقتبسة من كتاب (بين - Bain) في الحواس والعقل . منها أن اكتشاف (واط) لم يكن الا نتيجة مشابهة قوة البخار لقوة المحركات الطبيعية كقوة الحيوان وقوة الريح وقوة الجريان . وان اكتشاف (هارفي) للدورة الدموية انما تولد من مشابهة الاوردة للمضخة المجهزة بسداداتها . وان اكتشاف (لافوازييه) انما تولد من مشابهة التنفس للاحتراق ، وان اكتشاف (فرانكلان) بني على مشابهة الرعد والبرق للكهرباء .

مناقشة . — لا شك أن كلاً من المائلة والقدرة على ادراك المشابهات يلعب دوراً

عظيماً في الاختراع . ان كل علماء النفس منطوقون في ذلك . الآن هناك مسألة خلافية وهي ارجاع المحاكمة بالمماثلة الى آلية تداعي الافكار . ان نداعي الافكار حادثة آلية غريبة تختلف تماماً عن حادثة التخيل المبدع ، لان التخيل لا يربط الافكار بعضها ببعض فقط بل يحلل المركبات القديمة ويجمع عناصرها ، وقد أدرك فلاسفة التداعي ذلك ، الا انهم زعموا ان التداعي بالمساواة يقتضي هذا التحليل ، فقال ريبو : ان التداعي بالمساواة يقتضي عملاً مختلطاً من الجمع والتفريق . وقال راييه : من شرط التداعي بالمساواة فصل عناصر التجربة بعضها عن بعض مع تحليلها وتجربتها . وهذا كله يدل على أن التخيل المبدع لا يكفي بجمع الافكار بعضها الى بعض بل يقتضي ايضاً فصلها وتحليلها بجهد ونوعية عقلية ، فاذا تذكرنا ما قلناه في تعريف تداعي الافكار علمنا انه حادثة آلية غريبة بسيطة وأدركنا انه عامل من عوامل الاختراع فقط وانه لا يكفي وحده لايضاح التخيل المبدع ايضاً علمياً تاماً .

— الجهد الفكري . — ان الجهد الفكري غير مفارق على الاكثر للاختراع .

نعم ان هناك عوامل غريبة كاللاشعور والحدس والالهام ، الا أن هذه العوامل كما ستري لا تكفي وحدها لايضاح الابداع ، ولكن ما هي حقيقة هذا الجهد الفكري ؟

(١) من الخيال الى الصورة . — ان هذا الجهد الفكري يكون بالانتقال

من الخيال الى الصورة . وقد بين هنري برغسون ذلك بقوله : ان المخترع يتصور قبل كل شيء معنى مجرداً بسيطاً وخيالاتاً عامات يلقه شيئاً فشيئاً الى شكل حسي وصورة مشخصة . فهو يدرك النهاية قبل البداية . ثم يعود الى المبدأ فيفكر في الوسطة التي يمكنه الانتقال بها شيئاً فشيئاً الى الغاية . وعند ذلك تصبح الغاية المجردة صورة مشخصة . فالاختراع يكون اولاً بتصور الخيال ثم يكون ثانياً بقلب هذا الخيال الى صورة . قال هنري برغسون : « ان المخترع الذي يبني بناء آلة يتصور العمل الذي يربط الحصول عليه . ان صورة هذا العمل المجردة تنحصر الى فكره بالتدريج — وبقوة التردد والتجربة — الصورة المشخصة للحركات المختلفة التي تحقق الحركة الكلية ثم تنحصر الى ذهنه أيضاً صورة القطع وامتزاجاتها التي تولد الحركات الجزئية . ففي تلك اللحظة الدقيقة ، يتجسم الاختراع ، ويصبح التصور الخيالي صورة مشخصة . فالكاتب الذي يصنف رواية ، ومؤلف الفاجعات الذي يبدع أشخاصاً ومواقف ،

والموسيقار الذي يركب الألحان والشاعر الذي ينظم القصائد ، كلهم يتصورون في أول الامر شيئاً بسيطاً عاماً ومجرداً . فالموسيقار والشاعر يتصوران تأثيراً بقلبانته الى وقائع ، او شعوراً عاماً وبيئة اجتماعية او شيئاً من الاشياء المجردة التي يريدان تمثيلها باشخاص احياء» ، يبدأ كل منهم عمله بتصوير الخيال الكلي ، ثم يقلب هذا الخيال في النهاية الى صورة مختلفة عن الاجزاء .

مناقشة . — إن هذه النظرية صحيحة الا انها لا تخلو من بعض الشبه التي يجب

ازالتها .

١ — إن جهد الاختراع لا ينتقل دائماً من المجرد إلى المشخص ولا من تصور الكل إلى تصور الاجزاء . وهذا ظاهر في الاختراع العلمي لان العالم انما يجمع ملاحظاته المشخصة ويستنبط منها قانوناً عاماً مجرداً . نعم ان تصور القانون مسبق بالفرضية ، وهي بالنسبة إلى القانون خيال مجرد إلا أن (هنري برغسون) لم يبين لنا كيف تولد هذا الخيال المجرد من مشاهدة الحوادث المشخصة . إن العلماء لم يتوصلوا إلى نظرية الانتم الا بعد أن تخيلوا تأثير الاجزاء الفردية بعضها في بعض تخيلاً بصرياً محسوساً . وما ينطبق على الاختراع العلمي ينطبق أيضاً على الاختراع الفني حتى لقد اعترف هنري برغسون نفسه بان الاختراع الفني كثيراً ما يكون بالانتقال من الاجزاء الى الكل لا من الكل الى الاجزاء ، فينتقل الفنان من بعض التأثيرات أو المشاعر المحزنة الى تصور خيال كلي عام . مثال ذلك أن قصيدة « المقبرة البحرية » انما تولدت في خيال (بول - فاليري) تحت تأثير وزن من الاوزان

٢ — فمن الضروري اذن أن نبين كيف يتولد الخيال المجرد في ذهن العالم لا ان يقتصر — كما فعل هنري برغسون — على ذكر الانتقال من الخيال المتحرك إلى الصورة الثابتة . قال (بولرلو Burloud) : « اصدق ما قيل في وصف الاختراع إنه بنشئ الخيال بدلا من أن يجده حاضراً » . فالجهد الفكري في الاختراع ليس في الانتقال من الخيال الى الصورة فحسب بل هو ايضا في تصور هذا الخيال وانشائه . (٢) انشاء الخيال . التحليل والتركيب . — كيف يكون انشاء الخيال ؟ ليست الصور والافكار منفصلة بعضها عن بعض بل هي مندمجة في مجموعات قسمة كثيرة . اذا اراد المخترع أن يوجد تركيباً جديداً وجب عليه أولاً أن يحلل هذه المجموعات

النفسية إلى عناصرها . لذلك قال ريبو إن التخيل يقتضي عمليتين أساسيتين أحدهما
سلبية احضارية وهي التحليل والاخرى ايجابية انشائية وهي التركيب .
التركيب . — المثال هو مبدأ الوحدة .

إن تصور المثال يتولد من ادراك المشابهات ، وهذا الادراك يقتضي التحليل
الأن الفكرة لا يحلل المركبات القديمة تحليلًا حقيقيًا إلا على ضوء المثال الذي
بنصوره . قال ريبو : « كل ابداع تخيلي هو تنظيم يحتاج الى مبدأ موحد » . ان هذا
المبدأ هو مركز الجاذبية ونقطة الاستناد في كل تخيل مبدع . وقد سماه ريبو مثالاً
(idéal) لانه الغاية التي يريد المخترع تحقيقها والمهدف الذي يريد بلوغه .
والمخترعون أنما يمتازون بقدرتهم على ادراك النسب والعلاقات . وما إدراك النسب
والعلاقات الا حالة من احوال هذه القوة الموحدة التي تبلغ درجة عالية في عقول
المخترعين . اذن فالاختراع هو قوة تركيب وتوحيد ، وهو مبني على ادراك النسب
والعلاقات ولولا هذا الادراك لما حصل التركيب .

التحليل . — لانستطيع تركيب المخترعات الجديدة الا اذا حللنا المركبات
القديمة . لان العناصر ليست منفصلة بعضها عن بعض في الطبيعة . قال (لوروا) :
« كل تركيب جديد انما يتولد من تحليل انتقادي سابق . إن دور الهدم بنقدم عليه
وبهيشه » ^(١) . والناس لا يرتاحون الى هذا الهدم لانهم القوا الصور القديمة . قال لوروا
« ان المخترع الحقيقي غير عاقل في نظر معاصريه . وذلك على قدر ما يخترع وعلى نسبة
ما يحتاج الى مفاهيم لا وجود لها في الافكار المتداولة في زمانه . ومما بلغت النظر أن
مخترعي نظريات ما بعد الطبيعة يوضعون في صف المجانين وان المخترعين الاجتماعيين
والاخلاقيين يعدون ثوريين وفوضويين وأن مخترعي الفن يحسبون غير معتدلين . حتى
ان العلماء انفسهم لا يفهمهم احد حينما يأتون بفكرة جديدة . فنتهم نظرياتهم بمخالفتها
للذوق السليم وعدم معقوليتها » ^(٢) . إن المخترع لا يخالف الرأي العام بهدم المركبات
القديمة فقط ، بل يخالفه أيضاً بالصور الجديدة التي يركبها . وفي تاريخ العلوم أمثلة
كثيرة تدل على المقاومة التي يصادفها المخترعون في زمانهم . فمن ذلك ان اكتشاف

(1) Le Roy; Sur la logique de l'invention, in, Rev. de Méta. t.

XIII, 1. 216) (2) Ibid 198 — 203

الفيلسوفين للمدد الاضم عنه نصيحة منطقية ٤ واكتشاف نيوتون للجاذبية العامة عد غير معقول لافتصا له التأثير عن بعد ٤ واكتشاف (غاليله) لحركة الارض عد مخالفا لمبادئ الكنيسة ٤ حتى ان نابوليون بوناپارت قال عن لامارك عد ما اطلع على نظرياته انه مذهوذ ٠ وقد بينا كيف اعترض العلماء على نظرية اللاشعور ٤ وما اكثر العلماء الذين صعب عليهم في أيامه هذه قبول نظرية النفسية التي جاء بها أفيشطين ٠

ان هذه الاشئلة تبين لنا ايضا خطأ نظرية الاداعي ٠ فلاخترع ليس ناتجا عن روابط البداعي بل هو في قطع هذه الروابط المألوفة والتعور منها ٠ فهو يبدل الاوضاع القديمة ٤ ويغزع أركانها ويفقد النفوس ما اعتادته من الراحة الآلية ٠ ان جل الافكار القديمة تميل الى البقاء في النفس كما هي وفقا لقانون الجمع ٠ وهذه الشانون يضع في طريق الاختراع عقبات كثيرة تمنع التحليل من أن يكون تاما ٠ لذلك كثيراً ما تجد في المركبات الجديدة هورا من آثار المركبات القديمة ٠ ان طول محاور غربات القطار لا يزال مساويا لمحور عربات (الدبليجانس) ٠ وقد كان مقدم السيارة مشابهها لمقدم العربة ٠ ان ديسكاوت اراد ان يهدم مبادئ السكولاسميك وانكسره لم يستطع أن يتجرد منها تماما ٠ وكثيراً ما تجد في الفن الحديث آثاراً من المصطلحات الفنية القديمة ٤ فيوفى الفنان بين القديم والحديث ٤ ويؤدي عمله هذا في بعض الاحيان الى ايجاد صور فنية جميلة ٠

٣٠ — الحدس والتأمل

قد ينبجس الاختراع فجأة ٤ ويشرق إشراقا ٤ وينكشف الجوهل بالحدس ٤ وقد يسكون انبجاسه تدريجيا ٤ فيدخل المخترع جهدا فكريا عظيما ٤ ولا يشرق النور عليه الا بعد العناء الطويل ٤ ولنبعث الآن في هذه العوامل الضوية أسية في الحدس واللاشعور ٤ ولتبين نسبتها الى التأمل العقلي والجهد التفكري ٠

كثيراً ما يهتدي المخترع الى غايته فجأة ٤ كأن وجبا صريحا قد أشرق عليه ٤ وقد سمى الشعواء ذلك الوحي الهاما وسماه الصوفية كشفا وإشراقا ٤ ونحن نسميه الآن حدسا ٠ قال (لوروا) : «إن المخترع لشاعر حدسي» وذكر (كلود برنارد) أثر

هذا الشعور الخاص والحدس الكشفي في الابداع العلمي ، كما أن هنري بوانكاريه قد اوضح ذلك ايضا بملاحظات هامة . والشعراء مثقفون في عزو مخترعاتهم الى قوة خارجية ، مستقلة عنهم ، فيكلمونك عن شياطينهم اودياتهم كما يكلمك الوسيطاء عن ارواح العظام التي اتصلوا بها او كما يكلمك بعض المرضى عن سكان احدى السيارات . ولندكر بعض الامثلة قال (دوبوا - ريمون) يصف جاله (١) :

« لقد لقيت في حياتي بعض المصادفات الحسنة . وكثيراً ما لاحظت انها كانت ترد الي بدوين ارادة ، وعندما كنت لأفكر فيها » .
وقال (يعقوب - بوم) (٢) :

« انني لاعلم امام الله انني اجهل انا نفسي كيف يتم لي هذا الامر ، بدوين اشتراك ارادتي . لاعلم ماذا يجب ان اكتب ، واذا كتبت ، كان الروح هو الذي يامني ، ويخلي معرفه سامية عجيبة . ولا ادري في الغالب ، اذا كنت اظن العالم الحاضر بالروح ، ولا اذا كنت انا نفسي قد حظيت بعلم يقيني ثابت » .
وقال (هنري بوانكاريه) :

« غادرت في ذلك الوقت مدينة (كان) التي كنت ما كنت فيها للاشتراك في سباحة جماعية . كنت مدرسة المعادن قد شرعت بها فاستقني ثقلبات السباحة اعمالي الحساية . وما لن وصلنا الى (كوتانس) حتى ركبنا في حافلة للاقيام بنزهة ما ، فما وضعت رجلي على السلم الا وخطرت بيالي فكرة ، ليس في افكاري السابقة ما يدعو اليها ، وهي ان التبدلات التي استعملتها لتعريف التوابع (الفوشيه) كانت مطابقة لتبدلات الهندسة اللا اقليدية . لم اتحقق هذا الامر في ذلك الحين ، ولو قصدت تحقيقه لما وجدت له فرصة ، لانني لم اجلس في الحافلة الا وقد عاودت الحديث المبدوء به الا انني كنت قد حصلت اذ ذاك على علم يقيني تام . فلما عدنا الى (كان) امتحنت النتيجة ، انا مستريح الفكر لارضاء وجداني » .

ان تاريخ الفنون والاداب مغمم بكثير من هذه الامثلة . فقد ابداع ميوزار (المزمار الساحر) وهو يلمع البيلاردو . قال (ريمي دوغورمون) : « ان افكاري تستولي علي ساحة شعوري كسرعة البرق او سرور الطير » . وقال غوته في

(1) Ribot, imagination créatrice, p. 44.

(2) Ibid, p. 281.

كتابه آلام فرتر : « صنف هذا الكتاب وأنا غير شاعر به ، لكن يمشي في النوم ، فلما راجعته تحيرت منه كثيراً » .

يستنتج من ذلك ان المعاني والصور تشرق على العالم والشاعر اشراقاً مفاجئاً يخرج بهما عن حد الاختيار ، كأن كلاهما آلة يترجم عما يوحى اليه . فما هو سبب هذا الالهام المفاجئ ؟ وكيف ينبغي تعليقه ؟

حاول بعض علماء النفس ابضاح هذا الفيض المعنوي بالفاعلية اللاشعورية ، فقال هوفدينغ : « ان القسم الاعظم من عناصر تخيلنا بنجمع تحت عتبة اللاشعور فترسم خطوط الصورة في العقل الباطن قبل ان تنبثق وتظهر ، فهي اذن نتيجة شعورية لعمل لاشعوري » .

مناقشة . - ان الملاحظات السابقة صحيحة ، لان الابداع كثيراً ما يكون ناتجاً عن حدس ، لا عن محاسبة وتأمل . الا ان هنالك مسألتين يجب ابضاحهما

(١) لقد بالغ الكتاب في وصف استمرار الاختراع حتى زعم بعضهم ان نيوتون قد كشف الجاذبية العامة بملاحظة التفاحة الساقطة ، ملاحظة عفوية . والحق عن ذلك بعيد . لان الاكتشاف يكون على الاكثر ثمرة التأمل المنظم والتفكير الطويل . فقد قال نيوتون عن نفسه : « اني اضع موضوع بحثي امام عيني دائماً ، وانتظر حتى يشرق اللمعان الاول علي شيئاً فشيئاً وبنقلب الى نور ساطع » .

اضف الى ذلك ان الاشراق 'المفاجئ' كثيراً ما يكون مسبقاً بعمل تأملي وجهود فكرية حتى لقد قال (اغجر - EGGER) : « الوجدان من غير بحث دليل على البحث من غير وجود » ^(١) . وقال هنري بوانكاريه : لا يكون العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً الا اذا سبقه واعقبه عمل شعوري . ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الانسان الا بعد جهود ارادية ، (ص - ١٤٦) . فيمكننا ان نقول اذن ان التخمر البطيء ضروري للابداع ، وهو يقتضي عملاً شعورياً سابقاً ولاحقاً .

(٢) ان العمل اللاشعوري في الابداع ليس آلياً . فقد بين هنري بوانكاريه أيضاً أن الابداع لا ينبثق عن اتباع قواعد ثابتة ، وتأليف اكبر عدد ممكن من المركبات ، بل هو في إيجاد احسن المركبات المشمرة وتحقيقها لجعلها منطبقة على الواقع فهو اذن

(1) Egger, Parole intérieure, 217.

انتخاب . ان قواعد هذا الانتخاب دقيقة جداً ، يشعر الانسان بها من غير ان يستطيع التعبير عنها . فهي حالة من احوال فكر الدقة ، الا انها غامضة ، مبهمة يحيط بها الدخان لا تتر من القوة الى الفعل ولا تصبح بيئة واضحة الا اذا ثبتها التأمل . قال (جان جاك روسو) : لعل قلبي وفكري لا يرجعان الى شخص واحد . فالشعور السريع كالبرق ميلاً قسماً ، الا انه بضئني وبفتني بدلاً من ان ينور فكري . فانا اشعر بكل شيء ولكنني لا ارى شيئاً . فاذا اقتصر الامر على الشعور والحدس بقي الابداع دخاناً . واذا انضم اليه التأمل أصبح نوراً .

ينتج من ذلك كله ان الابداع يقضي التأمل والمناقشة والانتقاد والسعي . فالمعربة ليست هبة من هبات الطبيعة بل هي ثمرة السعي والثقافة ايضاً . لقد كان عظماء المخترعين اكثر الناس عملاً وأعظمهم اجتهاداً . نعم ان للحظ في بعض الظروف تأثيراً . ولكن المصادفات السعيدة لا تعرض كما قال ريبو — الا للذين يستحقونها . فالسعي ضروري للعالم كما هو ضروري للموسيقار والمصور والكاتب . انظر الى دفاتر الموسيقيين والواحات المصورين واوراق الكتاب تجد فيها من التغيير والتبديل ما يدل على ان الكمال لا يدرك من اول مرة . وهذا لم يرو عن فلور فقط بل روي ايضاً عن غوته وغيره . فقد قال غوته يصف اشعاره الاولى : كنت اتأملها طويلاً ، واحتاج الى عدة سنوات في الوصول الى ايجاد شيء مقبول . وقال نيتشه «ان تخيل الفنان الحقيقي والمفكر لينتج الحسن كما ينتج المتوسط والسعي . الا ان قوة حكمه المشحودة بالتمرين لتنتخب ، وتحذف ، وتركب . وقد تبين اليوم من مراجعة دفاتر ديتروفن انه الف اجمل ألحانه شيئاً فشيئاً وانه استخرجها من مسودات عديدة . قد يصبح القلب التدقيق ، المستسلم بارادته للذاكرة ، مرتجلاً عظيماً في بعض الشروط . ولكن الارتجال الفني ادنى درجة من صور الصناعة المبدعة بجهده وعناء . فقد كان عظماء الرجال عمالاً من الطراز الأول لا يتعبون من الاختراع ولا من الحذف والغزلة والتبديل والتنظيم » .^(١) وقال (بول فاليري) ^(٢) : « ان الحماسة ليست حالة قسبية من احوال الكتاب ، وهي ليست نافعة للكاتب عند خلوته في غرفته السوداء

(1) Nietzsche, Humain, trop humain — 155

(2) Paul Valéry, Variété p. 176.]

لتأمل ما تصور وكتب : وكما أن قوة النسل الحركة لا تؤثر كثيراً حسناً إلا إذا
حصرت داخل الخواجز التي تمنعها عن التشتت ، فكذلك قوة الشعور يجب أن تحصر
داخل الحدود التي يمينها الفكر .

٠٤ - صور التخيل الابتدائية

١ - الفكر الوهمي

قلنا في أول البحث إن علماء النفس يسمون القوة التي تنشأ عنها الأوهام والاضلال
عقيلة . وهي فكر وهمي بمعنى أن تصوراتها الانطباعي الواقع . وقد أطلقني (باياجه)
عليها اسم : الفكر الآلي . إلا أن هذا الاصطلاح غير صحيح ، لأن الفكر الوهمي
ليس منعكساً عن الظلال الدماغي فقط ، بل إن له شرائط نفسية خاصة

(١) للشرائط الفيزيولوجية

غالب الفيزيولوجيون أن هذا الفكر الوهمي ناشئ عن خلل السماغ .
رأي ديكارت وتلاميذه . - ات التخيل عند ديكارت هو الملكية التي تعيد
الصور وتحتفظ الاشكال فلا تدرك المعاني ولا تولد الاحكام ، بل تنشأ عن حركة
الجسد فقط . فلما علمت أوكا قال : ديكارت الصور الحسية (Idées adventices)
تتولد من حركات الاجسام الخارجية التي تؤثر في الجسد وتدفع الأرواح الحيوانية
إلى التأثير في الغدة الصنوبرية . إلا أن الأرواح الحيوانية نفسها تنشأ عن تقطير الدم .
فإذا كان القلب كثير الحرارة كانت الأرواح الحيوانية كثيرة ، الغليان فتجهم على السماغ
وتحرك الغدة الصنوبرية بنصف من غير أن يكون هناك مؤثر خارجي لتتولد منها
الصور الوهمية « Idées factices » .

رأي بعض الطبيعيين المتأخرين - - لقد أخذ بهذه النظرية بعض المحدثين
ففرقوا بين المؤثرات الطبيعية والمؤثرات للمركبة ، فلذا ازدادت حرارة الجسد دفعت
الدم إلى الدماغ ، وتولد منها جريان عصبي مستعمل من المؤثرات الخارجية وهذا يثبت
على تولد تصورات ليس بينها وبين العالم الخارجي أقل صلة . ولما كان هذا الجريان
العصبي يمر بالمسالك القديمة كان لا بد للذكريات وتداعي الافكار من الرجوع إلى
الشعور فيستخرج تأثير الجريان العصبي بتأثير الذكريات .

ان هذا التحليل الفيزيولوجي يقلب التخيل الى تكبير آلي ، ويعمل الاحلام
ناشئة عن فاعلية الدماغ .

(٢) الشرائط النفسية

إن لهذه الأفكار الوهمية سببين قهين أيضاً (١) فوقف عمل الانتباه وبطلان
مواجهته (٢) فاعلية الشعور الدائمة .

ويمكن بيان ذلك بتحليل أحلام النائم وتحليل اليقظة .

الاحلام الميئناغوجية . — إن بعض الاحلام يسبق النوم أو يثله وقد يجلبه
لذلك ممي هينناغوجياً (١)

الراغب في النوم يتجرد قليلاً ، وبسطجهم ، وبفمض عينيه ، وتكون حالته
عند ذلك غير موافقة للسمل . لأنه يفقد انتباهه للحياة شيئاً فشيئاً . فهو لا يفكر في
اهماله ولا في علاقته ، بل ينشئ لنفسه حلماً اصطناعياً أما عن ارادة وأما عقوا ، من
غير أن يكون له في الغالب ابة علاقة بالحالة الحاضرة . ويشد هذا الحلم تدريجياً إلى
ان يطرد من النفس كل التصورات التي تصلها بالخاطر ، ويقطع الانسان على هذه الصورة كل
علاقته بالعالم الخارجي ، مستبدلاً الخيال بالحقبة . واذا تخدرت جميع حواسه ، وزال
انتباهه نام وهو في حلمه هذا وتابعه في نومه . قال الفرد موري : « إن الحواس لا
تتخدر تماماً في هذه الحالة ، فالأذن تسمع والاعضاء تحس ما تلمسه ، وحاسة الشم تدرك
الروائح ، الا ان قدرتها على نقل الاحساس ليست شديدة ولا واضحة كوضوح اليقظة . اما
النفس فان شعورها الواضح بذاتها ينقطع ايضاً ، فتصبح متعلقة ، مستغرقة في الاشياء الملمية
تؤثر فيها ، فهي تدرك وتروى وتسمع من غير ان تدرك أنها تدرك وتروى وتسمع » .

احلام النوم الخفيف . — ان النوم ليس تاماً لا في أوله ولا في آخره . والحواس
لاتنام كلها معاً . ان حاسة البصر تنام قبل حاسة السمع . وقد يبقى ايضاً مع النوم غبار
من الاحساس المتقطع كالاشماع الذي يحترق ظلام الجفون أو صوت القيثارة المبهم
الادراك . الا ان هذا الغبار المظلم قد يكون شديداً الوقع في النفس لاقراده بالتأثير

(١) ان هذه الكلمة مشتقة من اليونانية (hypnos) النوم و Agogos ما يرافق او

ما يسبق

ولعدم النظر الى العالم الخارجي . مثال ذلك ان لدغة الحشرة الصغيرة تولد فيك وأنت نائم المما شديداً مع انه لا تأثير لها في اليقظة لانشغال النظر بمرأى الحشرة وانشغال السمع بصوتها . فتجرد النفس اذ ذاك من داخلها صوراً تبهتها على هذا الالم رغبة في تأويله ، ثم تحلم أنك في معركة وأنتك قد أصبت بطعنة خنجر ، او تحلم أنك تعلقت بالاسلاك الشائكة ، او ان اسداً قد غضك ، الى غير ذلك من التأويلات المناسبة للاحساس . ان وضع الدبوس أو تحريكه على عنق النائم يجعله يحلم بجمل المشنقة . والنائم لا يضخم الاحساس فقط بل يبدله بالصور التي يلقها عليه ، ويكون مرور الصور على مسرح النفس سريعاً جداً بحيث تحلم في دقيقة واحدة بامور تحتاج في تحقيقها الى أسابيع طويلة .

احلام النوم العميقة . — اذا رقدت جميع الحواس حصل النوم العميق . غير ان هذه الحالة غير خالية من الاحلام ، لان هنالك اسباباً كثيرة قد تبعث على حدوثها منها ان الاحساس الداخلي (الحس المشترك) لا يرقد بل يعظم تأثيره عند رقاد الاحساسات الظاهرة ، ويتولد من تأويل النفس لهذه الاحساسات الداخلية احلام كثيرة ، فالاضطراب الداخلي وسوء الهضم والالم الخفي ، والحاجات العضوية ، كلها تولد الاحلام . ويكون بعض هذه الاحلام نذيراً Rêves prémonitoires فقد يرى الانسان في نومه انه مات ، وتكون رؤياه هذه ناشئة عن شعوره في النوم بمرض قلبه الخفي المنذر فقد يموت بعد بضعة ايام من مرض قلبه وبظن انه قد نذبا من قبل بساعة اجله . ومن الاسباب التي تبعث على حدوث الاحلام في النوم العميق حياة الاشعور . فقد يكبت الانسان في اليقظة بعض الهيجانات او — كما قال فرويد — بعض المشاعر المخالفة للمنطق والاخلاق ، فتتجلى له في نومه ، ويرى اضغاثاً من الاحلام تظهر بها عقلية الانسان الابتدائي او غريزة الحيوان القطة — وقد سمي فرويد ذلك (ليبيدو - La libido) — ومهما يكن من امر هذه الفرائز فان آلية الاحلام تابعة لتأثير الاشعور وفقدان الانتباه للحياة .

وقد يشتد تأثير الصور فستتولي على حركاتنا ويتولد من ذلك احلام محركة كاحلام الماشي في نومه . ان النائم يكتفي بمشاهدة احلامه أما الماشي في نومه فيمثلها تمثيلاً . ان حواسه لانام تماماً لانه يتجنب الحواجز وينحصر للتلقين ويقوم باعمال تدل

تدل على موافقه للظروف الخارجية

إن النوم المغنطيسي مشابه لهذه الحالة . فاذا نوم المتوم شخصاً مسنقاً ، ولد في نفسه حلاًماً ثم طلب منه تمثيله ، وإذا نوم شخصاً نائمًا اقتصر على تسيير أحلامه وجعلها خاضعة لارادته

أحلام اليقظة . — لا تختلف أسباب هذه الأحلام عن أسباب الأحلام السابقة ولنبين ذلك باختصار :

الهذيان — ليس غرضنا هنا أن نسهب في دراسة الهذيان المتولد من بعض الأمراض الفسيولوجية أو النفسية أو من استعمال بعض المبهجات أو السموم ، فلتقتصر إذن على القول إن الشعور الإرادي يحارب الهذيان وهو في أوله ويحاول طرده إما بانقاده وإما بأجرائه عمل من الأعمال ، ولا يمكن تغلب الهذيان على النفس إلا إذا فقد الشعور قوة الانتقاد وركبت الحوس فلا يبقى في نفس المريض إلا تأثير المله وفي نفس الهادي (هذيان العظمة أو هذيان الاضطهاد أو غير ذلك) إلا تأثير فكرته الثابتة ثم تدعو هذه الفكرة الى ساحة الشعور جميع التصورات والافكار الموالية لها . وهذا يدل على أن العوامل التي تولد الهذيان لا تختلف عن العوامل التي تولد الاحلام .

المواجس أو أحلام اليقظة . — إن هذه العوامل نفسها تولد المواجس أو أحلام اليقظة . وهي تحدث عند ما ينسى الانسان الحاضر ويزول انتباهه للحياة والاشياء الخارجية . وكثيراً ما يكون للظروف تأثير في ضعف الانتباه . إن الشعور بلذة الطعام بعد الغداء يسهل مجيء هذه التخيلات ، وملل التلميذ من سماع الدرس قد يجعله يستغرق في الأحلام . ولا يحتاج في ذلك الى كبير عناء ، لان احساساً بسيطاً أو جملة من الاحساسات (كصوت المحرك أو صوت الاستاذ أو طنين الذبابة أو دخول عصفور الى الصف أو غير ذلك) تكفي لهجوم الصور والذكريات والافكار على ساحة الشعور ، فترفعنا هذه الاحلام الى السماء وتهبط بنا الى الحفيض ولا يوقنا في عروجنا هذا شيء ولا نهتم بالامكان ولا بالمنطق حتى لقد ننسى الحاضر ونصدق ما حلمنا به (مثال الراعي والجررة) ولا نرجع الى الواقع لا اذا اصطدنا بموثر شديد .

ينتج من ذلك أن أحلام اليقظة شبيهة بأحلام النوم وهي تنشأ كما قلنا عن تناقص

الانتباه للحياة ورجوع الصور النفسية الى ساحة الشعور .

النتيجة : لبس الفكر الوهمي آلياً ، ولا ناشئاً عن أسباب فيسيولوجية فقط بل هو تابع للعوامل النفسية أيضاً ، اذا ابتعد الفكر عن غاياته الطبيعية أي عن العمل وأضاع انتباهه للحياة هبط الى حظيرة الهذيان والاحلام .

أنواع التخيل المختلفة

يقسم العلماء التخيل الى ثلاثة أقسام التخيل المبدع والتخيل التمثيلي والتخيل الوهمي ، ويمكن انقسامه بنوع من القسمة الى التخيل العملي والتخيل العلمي والتخيل الفني وغير ذلك . الا أن (ريبو) قد جعل التخيل نوعين التخيل الانفعالي - Diffllu ente والتخيل التصويري Plastique .

فالتخيل التصويري او العقلي هو التخيل الذي يجمع من الصور ما هو واضح بين ويرتبه بحسب الروابط الموضوعية الدقيقة . ان وضوح هذا التخيل يشبه وضوح الإدراك حتى ان روابطه الموضوعية لتذكرك بالحقائق الخارجية وهو أكثر صور التخيل تعلقاً بادراك المكان . وقد وصفوه بقولهم انه وضوح في كثرة . اما أنواعه فهي تخيل مهندسي البناء ، وتخيّل الحفار والمصور وتخيّل الكاتب الوصفي وشعراء الملاحم والتموجع وتخيّل العالم وتخيّل مخترعي الآلات والتخيّل العملي (التجاري والمالي والحربي) .

والتخيل الانفعالي هو الذي يجمع من الصور ما هو غامض ومبهم ومتبدل ويرتبه بحسب الميول والاستعدادات الانفعالية من غير قاعدة ولا رابط منطقي ، فيتألف من ذلك جمل من العواطف وغبار من الافكار يمتزج بعضها ببعض وفقاً لانساق حياتنا الداخلية . أما أنواع هذا التخيل فهي التخيل العاطفي والروائي والوهمي وتخيّل الاساطير والتخيّل الصوفي وتخيّل الرموز الدينية والرموز الطبيعية والتخيّل الموسيقي ، وتخيّل الادب الرمزي .^(١)

(١) إن في أشعار فيرلين كثيراً من الامثلة الجميلة الدالة على التخيل الرمزي كقوله :

Les sanglots longs
des violons
de l'automne

نهدات الرياح
رنينة النواح
تجرح قلبي بها
فيشارة الخريف

إن كلاً من هذين النوعين يختلف عن الآخر بالمواد التي يجمعها والمبادئ التي يسير عليها في ترتيب العناصر وربطها بعضها ببعض .

لا جرم أن مبادئ تصنيف (ريبو) صحيحة ، إلا أن العلماء قد بالغوا في فصل كل من هذين النوعين عن الآخر . إن في الأوهام الخالفة للمنطق ما هو سر كذب من صور واضحة ينة ، فكيف يجوز وضعه في التخيل الاتقالي ؟ — وفي التدابير المالية والتجارية ما هو مبهم غير معقول متولد من رغائبنا وعواطفنا ، فكيف يجوز إدخاله في صنف التخيل التصوري ؟ أضف الى ذلك أن العامل الاتقالي كما قال ريبو نفسه يدخل في كل نوع من انواع التخيل المبدع ، فمن الصعب اذن في بعض الاحوال تمييز التخيل الاتقالي أو الغامض عن التخيل التصوري أو العقلي .

فخير لنا إذن أن نسير الآن على التصنيف الهادي الذي يميز أنواع الخيال بعضها عن بعض بحسب مواضعها وموادها . فهناك اذن تخيل فني وتخيل علمي وتخيل مالي وتخيل فلسفي الخ ...

تخيل الفنان . — لا نحتاج الى كبير عناء في البرهان على أن التخيل نافع للفنان . ولكن هل يمكن أن يستغني بعض أنواع الفن عن الخيال . ان كثيراً من الكتاب يسمون اقسامهم واقعيين ويزعمون أن هناك تصويراً واقعياً واسلوباً واقعياً حتى أنهم ليمدحون الروائي الذين ينسج اشخاصه نسخاً وبصورهم تصويراً مطابقاً للحقيقة ، مجرداً عن التخيل . على اننا إذا تعمقنا في التحليل وجدنا أن جميع أنواع الفن محتاجة الى التخيل . وهي تختلف في هذه الحاجة . إن صورة من صور (بونا Bonnat) الواقعية لا نحتاج الى الخيال بقدر ما نحتاج اليه صور (هنري مارتن) الرمزية . ومع أن مذهب (زولا) في الادب كان واقعياً ، فانه لم يستغن عن الخيال في اسلوبه ، بل كان ذا خيال قوي ، غير منظم ، من ذلك أنه يشبه القاطرة في احدى رواياته بوجود حي يلهث من التعب ويبالغ في كل ما وصفه من القبح النفسي

blessent mon cœur

ويستغيض خيالي

d'une langue

بالذكرات الخوالي

monotone .

بالمدمع الدريف

أنشدها فأبكي

(المقنطف فبراير ١٩٣٥) من ترجمة علي محمود طه .

والجسدي ، ويجمع الحوادث ويرتبها ترتيباً مخالفاً لكل إمكان ، لان رغبته في اثبات رأيه تولد في نفسه اختراعات صيانية فهو اذن لم يقتصر على الوصف الواقعي بل بدل الحقيقة بقوة خياله .

والتخيل ليس كما زعم بعضهم ، ملكة المواجه والاهام ، بل هو كما قلنا قوة التركيب والتأليف ، كل من كتب مقالا في مجلة أو فصلا من كتاب يعلم أن سر الكتابة ليس في دراسة الموضوع ومطالعة الكتب الضرورية وجمع الملاحظات بل هو في قلب الخيال الغامض إلى صورة واضحة وترتيب المواد وتنظيمها والتعبير عن الافكار بالفاظ صحيحة . والتخيل ضروري لتحقيق الاجزاء كما هو ضروري لتصور الكل ، ولعل تحقيق الاجزاء اصعب من تصور الكل لانه يقتضى جهداً ارادياً وصبراً طويلاً حتى لقد قيل : إن العبقرية هي في انجاز الفصول والاجزاء .

ليس التخيل ضروريا لانتاج الاثر الفني فقط ، بل هو ضروري أيضاً لتذوقه وفهم معناه . إن كل فن من الفنون بني على شيء من التواطوء والاصطلاح . ومن الصعب فهم صورته المختلفة بدون تخيل . قد يظن أن في وسع كل انسان أن يدرك كل صور الفن ويفهم معناها . والحقي عن ذلك بعيد لان كثيراً من الصور المألوفة عندنا لا تطرب الاوروبيين ، كما أن كثيراً من الصور الاوروبية لا بطربنا . ان بعض السوريين لا يستحسن انغام بتهوفن ، وسبب ذلك أنه لم يتعود تخيل العناصر الضرورية لفهمها . ولا بد لصور الفن مهما كانت صادقة من أن تبتعد عن الطبيعة ، ولا يقطع هذا البعد بينها وبين الواقع الا بالتخيل . فالتخيل يهب الحياة للجهد والحركة للسكون ، ويسمعك في صوت القانون ونقرات العود خفيف الاغصان وزقزقة العصفير .

التخيل العلمي . — ربما قيل إن العلم في غنى عن التخيل لانه مبني على أحكام صحيحة وبراهين صادقة وتجارب ثابتة . وما حاجة العلم إلى الوهم . إن الوهم شيء والحقيقة شيء آخر — نقول رداً على ذلك إن التخيل ليس مرادفاً للوهم ، وإن اعظم الاكتشافات العلمية ثمرة من ثمرات التخيل . والعلم علان ، علم تام وعلم لم يتم بعد ، فالعلم التام بني على البرهان ، أما العلم الذي لم يتم بعد فانه يبحث عن الحقائق ولا يمكنه الوصول اليها الا عن طريق الفرض . اذا اراد العالم ابضاح حادثة من الحوادث تخيل لذلك

الابضاح فرضية ، فلا تنقلب هذه الفرضية الى حقيقة علمية الا اذا تحققت بالتجربة ، فالبرهان العلمي يكون غالباً بالتحقق ، ووجدان الفرضية يكون بالتخيل ، الا ان الوجدان متقدم على البرهان . ثم ان تحقيق الفرضية العلمية يقضي أيضاً تخيل الوسائل المؤدية اليه . لقد عرف العلماء منذ القدم ان صعود الزئبق في انبوبة البارومتر ناشئ عن الضغط الجوي ، الا ان معرفة هذه لم تصبح علماً صحيحاً الا عندما استطاعوا تحقيق فرضيتهم بتجربة (بوي دودوم) المشهورة وماقلناه في العلوم الطبيعية يمكن أن يقال في الرياضيات . ان الرياضيات مبنية ايضا على التخيل . ان لاشكال الهندسة كمالاً غير متحقق في الاشياء الخارجية والرياضي يعرف المعاني الرياضية بالتوليد ، أي انه يبين لنا في تعريف الشكل الهندسي مثلاً كيف يمكن تركيبه بصورة خيالية . ان ضغف التخيل لا يستطيعون أن يتصوروا خط (الازيمبوت) وهو المنحني الذي يتقرب دائماً من خط مستقيم من غير أن يلاقيه . ان استهال الاشارات الجبرية ، وتصور الاعمال الموصلة إلى حل مسألة من المسائل ، وادراك التوابع ، كل ذلك يحتاج إلى التخيل . نعم ان هذا التخيل ليس كتخيل الفنان ، إلا أنه من حيث الابداع لا يختلف عنه

التخيل الفلسفي . — قال ليبنز في فلاسفة ما بعد الطبيعة انهم احوج إلى التخيل من الشعراء . وفي الحق أن كل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الطبيعة يريد أن يجعل مذهبه ابضاحاً تاماً للكون . نعم ان المذاهب الفلسفية يجب أن تكون مبنية على العلوم الوضعية إلا أن الفلاسفة كثيراً ما يتجاوزون حدود العلم ويدركون المسلمات العلمية ويرتبونها بحسب غاياتهم ومقاصدهم ، فتراهم يجمعون الحوادث العلمية ويرتبون المسائل النفسية ويتبعون اساليب البحث المنظم ليتوصلوا إلى اثبات مذاهبهم أو تحقيق مبادئهم . وهذا يحتاج إلى تخيل واسع . لقد زعم سبينوزا انه يريد اتباع طريقة الرياضيين في بناء مذهبه ، ولكنه عندما وحد بين الله والعالم برهن على أن تخيله المبدع لا يقل عن تخيل اعظم الفنانين

التخيل في الحياة الاخلاقية . — لم يهتم العلماء باثر التخيل في الحياة الاخلاقية اهتمامهم باثره في الفن . حتى لقد ظن بعضهم أن المفاهيم الاخلاقية ترتقي وتنمو من غير أن يكون للاشخاص تاثير في ارتقاها . ونحن نعتقد أن للأفراد تاثيراً ، في

الحياة الاخلاقية ، لانهم كثيراً ما يختلفون في فهم القيم الخلقية الجديدة فمنهم من يهزأ بها ويعرض عنها ، ومنهم من يتمسك بها وبضحي بحياته في سبيلها . إن في الحياة الاخلاقية مختربين كما في الفن والصناعة - والاختراع في الاخلاق لا يكون مقصوراً على تصور الفكر الجديدة ، بل يكون ايضاً بالبرهان على أنه يمكن تنظيم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية بالتباع هذه المبادئ اتباعاً فعلياً ، ان لسان الحال غير لسان المقال . إن نجاة الانسانية من اليأس وشفاءها من الظلم لا يكون بتصور النظريات بل بالعمل بها . والعمل بولد صعوبات لا يبنى بها العلم ، ولا يمكن التغلب على هذه الصعوبات الا بالتخيل .

لا يكفي أن يحب الانسان العدل والمساواة والرحمة ، لان حب العدل شيء والعمل به شيء آخر . ان الرحمة قد تكون في غير موضعها ، ومحبة الوطن تقتضي التنبؤ بنتائج الاعمال وتخيّلها . ان العدل الحقيقي لا يكون في تطبيق القوانين تطبيقاً آلياً ، بل يكون في تخيل أحوال الناس وسبر غور مشاعرهم . والداخل من استطاع أن يتصور نتائج اعماله قبل وقوعها . نعم إن قيمة الفعل تابعة لنية الفاعل لا لنجاح العمل ، إلا ان النية يجب أن تكون معقولة منورة ، ولا يمكن تنويرها الا بتصور نتائج الاعمال . وينبغي أيضاً أن تكون ارادتنا الصالحة مغمورة بحساسيتنا . إن خير واسطة لتوليد الشعور بالرحمة هي في تخيل آلام البؤساء .

التخيل في الحياة العملية . — إن نجاح بعض الناس في الحياة العملية ، وقدرتهم على الاستفادة من الظروف واحتيالهم على المصائب كل ذلك يحتاج الى التخيل . فالتاجر يتخيل حاجات زبائنه وسذاجتهم ، ويتصور الأساليب الضرورية لارضائهم ويعرف كيف يخاطر بأمواله في سبيل الربح ، والقائد الماهر يعرف كيف يتفاد خطته وفقاً لمقتضى الحال ، والمهندس يدرك نواقص آلاته في تخيل واسطة جديدة لتحسينها ، والمالي يتصور طريقة جديدة بدر بها المال على صندوقه ، كل ذلك يدل على أن التخيل ضروري لحسن التدبير والنجاح في العمل ، والفوز في الحياة .

وقصارى القول ان للتخيل أثراً في كل صورة من صور حياتنا . ما أشقى الذين لا يعبشون الا في الحاضر ، انهم لا يفكرون الا في المسائل العملية التي تلقوها الظروف عليهم . إن أفقهم محدود ، لانه ينتهي حيث تنتهي أعمالهم الهويمية ، ولا ينطلقون الى

حياة أسمى من حياتهم . ان هذه الحياة لفقيرة وان العمل فيها لجاف ، بل هو خال من الشعر والموسيقى .

ان التخيل يبدل قيم الاشياء في عين الانسان ، وبلقي عليها حلة قسوية جميلة ، فهو يرفع الاعمال الوضيعة ويحيي في النفوس ميت الامل . الا انه كثيراً ما يبعد الانسان عن الواقع ويولد في قلبه عادة الاحلام الروائية ويجعله غير قادر على موافقة شرائط الحياة . ان التطلع الى عالم الخيال من حين الى آخر يجعل الحياة اقل قسوة مما هي عليه ، ولكن جمال هذا العالم قد ينسيتنا ما نحن فيه من الشقاء ويغضنا اياه فنفضل الإقامة في القصور التي شيدناها بخيالنا ونقطع كل صلة بتتنا وبين الواقع .

* * *

١- المصادر

- (1) Bergson; L'énergie Spirituelle ch. VI
- (2) Delacrois, Psychologie de l'art.
- (3) Dugas, L'imagination.
- (4) Le Roy, Logique de l'invention, in-Rev. meta-1905.
- (5) Paulhan; Psychologie de l'invention.
- (6) Picard-Jaques. Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences et Essai sur la logique de l'invention dans les sciences.
- (7) Ribot. Essai sur l'imagination créatrice.
- (8) Valéry P. Variété.
- (9) Weber, une philosophie de l'invention in Rev. Méta-1932.

٢ تمارين ومناقشات شفاهية

- ١- ادرس تبدل الحقيقة وامتزاجها بالخيال في احد الآثار الأدبية او الفنية التي تعرف أصلها .
- ٢- حلل العواطف التي شعرت بها عند حل احدى المسائل الصعبة التي شغفتك .
- حلل شعورك بالجهد ، وشعورك عند ايجاد النتيجة المطلوبة .
- ٣- الوسط الاجتماعي والعقيدة الفردية .
- ٤- صور التخيل المبدع: التخيل التصويري والتخيل الاعمال (راجع كتاب

ريبو في التخيل المبدع) .

٥ - صور التخيل وأثره في مختلف مظاهر فاعلية الانسان

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١- الفرق بين التخيل المبدع والتخيل التمثيلي (الجزائر ١٩٢٤) .
- ٢ - الى اية درجة يكون التخيل مبدعاً (بوردو - غرنوبل - ١٩٢٦) .
- ٣ - هل نستطيع في التخيل أن نقطع كل صلة بالوجود الخارجي المعروف ؟
(اكس ١٩٢٧) .

٤ - علاقة المثل الأعلى بالواقع (رهن - ١٩٢٨)

- ٥ - ما هو نصيب الشعور واللاشعور والجهد المعقول والحدس الاعمالي في عبقرية الابداع ؟ (ديجون - ١٩٢٦) .
- ٦ - أثر الالهام والتأمل في الابداع الفني (باريز = ١٩٢٦)
- ٧ - الشعور بالمثل الاعلى ، ما هي العوامل النفسية والاجتماعية المساعدة على انضاجه (ليل - ١٩٣٠)

٨ - بحث في قول آمبر الآ تي :

- « ربما كانت ملكة ادراك العلاقات هي الملكة الوحيدة التي يتميز بها العبقري من غيره . ان اكثر الاكتشافات (حتى العلمية منها) التي ترمي الى تنظيم الحوادث وايضاها انما نشأت عن ادراك علاقات كانت مجهولة الى ذلك العهد .
- ٩ - قال ويليم جيمس : يتميز العبقري من الرجل العادي بفرط قدرته على التداعي بالمشابهة - أوضح هذا القول بامثلة من عندك وناقشه ٩



الفصل التاسع

الانتباه

١ - تعريف الانتباه

تعريف الانتباه .- رأينا في بحث اللاشعور أن لجائنا مركزاً منيراً وأطرافاً ضئيلة ، وأنه يمكن تشبيه الشعور بأشعة النور الداخلة الى غرفة مظلمة . فالانتباه الى شيء هو توجيه هذه الاشعة اليه بحيث يصبح في مركز الشعور المنير . لذلك عرف العلماء الانتباه بقولهم هو تركز الفاعلية النفسية حول حادثة ما لجعلها واضحة تماماً فإذا كانت هذه الحادثة خارجية كان الانتباه حسيّاً ، وإذا كانت داخلية كان الانتباه تأملاً .

مثال ذلك : إذا جلست الى مكثني أفكر في أحد المواضيع الفلسفية ، وجدني قبل الابتداء بالتفكير محاطاً بكثير من المؤثرات الحسية ، فاسمع دقات الساعة ، وجلبة الطريق ، وأشم رائحة الزهر الداخلة الى غرفتي وأشعر بدرجة الحرارة ، وملامسة ثيابي لجسدي ، ومقاومة الكرسي وغير ذلك من الاحساسات المشتتة فإذا انكرت في أحد المواضيع واستغرق في التأمل ضعف تأثير هذه الاحساسات وتضاءل الشعور بها كما يتضاءل صوت السيارة المتباعدة عني . لقد كنت قبل الانتباه مشتت الفكر فتجمعت أفكارني الان كلها حول نقطة واحدة .

وقد يزداد تركز الافكار حتي يبلغ درجة عالية يفسى بها الانسان كل ما يحيط به ويستغرق في التفكير استغراق أرخميدس في قضاياه أو باسكال في مسأله . ليس هذا الاستغراق في التفكير ذهولاً بل هو زيادة في الانتباه . ان حالة القهول التام لا توجد الا في الاحلام اذ ينسلم الانسان للصور التي تساوره فيتبعها وتنبه ، ويفقد كل فكر انتقادي ، ويمسي متراخي الشعور لا يفضل حالة على أخرى ، بل ترد الصور

والذكريات عليه تبعاً لما يشعر به من الحزن والسرور أو الحب والطمع .
 درجات الانتباه . — شبه العلماء نتيجة الانتباه باثر العدسات المحدبة التي تجمع
 الاشعة في بؤرة واحدة . فكما ان العدسة تزيد قوة الاشعة المتجمعة ، كذلك يزيد
 الانتباه وضوح العناصر التي يتجه اليها . وهذا يدل على ان للانتباه درجات مختلفة .
 اولها الانتباه المنتشت Attention dispersée ، واعلاها التأمل العميق . وبين الاول
 والثاني درجات كثيرة تختلف بحسب العمر والحضارة . ان الطفل والانسان الابتدائي
 أقل انتباهاً وتاملاً من الراشد والمتقدم ، اذن فالانتباه ليس سبباً من أسباب المدنية
 فقط ، بل هو في الوقت نفسه نتيجة من نتائجها .

(١) الانتباه المنتشت . — هو الحالة التي تفرق فيها عناصر حيئاتنا الداخلية وتنشت
 فلا يتميز فيها إحساس من احساس ولا ادراك من ادراك ، بل تبقى الاحساسات
 والادراكات والعواطف والافكار كلها على نمط واحد من حيث الشدة والوضوح .
 أحسن مثال يدل على ذلك حالة الطفل ، او حالة الراشد المتعب المتكرر المستسلم للاحلام .
 قد يستسلم الراشد للصور التي تجري في نفسه ويتحد بها ، فكأنه ناظر لا فرق بينه
 وبين الاشياء التي ينظر اليها . او كأنه كما قال (كوند ياك) عين تلك الاشياء التي
 تنعكس آثارها في نفسه ، حتى لقد قيل انه لا فرق في هذه الحال بين الانا والا أنا
 وهذا المنتشت لا يختلف عن حالة الذهول إلا قليلاً .

(٢) الانتباه المتجمع . — هو الحالة التي نتجمع فيها فاعلية النفس حول موضوع
 معين كما نتجمع اشعة العدسة في مركز واحد . ان هذا الانتباه يقتضي على الأكثر
 جهداً وإرادة . وهو أعلى درجات الانتباه تنظيمياً لفاعلية النفس .

٢ - أنواع الانتباه

يختلف الانتباه بحسب الموضوع وبحسب السبب

(١) بحسب الموضوع . — اذا توجه الانتباه الى شيء خارجي سمي خارجياً واذا توجه
 الى حياتنا الداخلية سمي داخلياً

الانتباه الخارجي . — ينقسم الانتباه الخارجي الى حسي وحركي . فالانتباه
 الحسي يطلق على تجمع فاعلية الحواس حول شيء معين كانتباه عالم الحيوان الى حشرة

من الحشرات أو انتباه عالم الآثار الى وسام من الاوصمة القديمة والفرق بين البصر والنظر والسمع والاصغاء كالفرق بين الاحساس البسيط والادراك المبني على الانتباه . اما الانتباه الحركي ، فيكون في تنظيم حركاتنا وترتيبها وجعلها مطابقة للاشياء الخارجية كانتباه العامل الى عمله وترتيب الحركات الضرورية لانجازه وفقاً لما تقتضيه شرائطه المختلفة .

الانتباه الداخلي . — وهو نظر الانسان الى حياته الداخلية وتأمله ايها . فاما أن يكون هذا الانتباه تمكيراً بسيطاً واما أن يكون تأملاً عميقاً . وقد يتأمل الانسان افكاره وذكرياته وتصوراته من حيث هي ناتجة عن اشياء خارجية ، وقد يتأمل أحواله الشخصية من حيث هي داخلية ذاتية ، ويروم دراستها لغاية علمية (بسيكولوجية) أو اخلاقية أو أدبية . ويسمى تالدهذا بالآمل الداخلي Introspection (٢) بحسب السيب . — ينقسم الانتباه بحسب العلة التي تولده الى آلي وعفوي و ارادي

الانتباه الآلي . — يتولد هذا الانتباه من مؤثر خارجي مباشر بصورة آلية مستقلة عن الارادة والاهتمام كما كانتباه الانسان الى ضجة شديدة او نور ساطع أو لون لامع يخطف البصر ، او كانتباهه الى فكرة ثابتة في نفسه Idée fixe ان هذا الانتباه ناشئ عن قوة المؤثر لا عن اتجاه النفس الى شيء أو ميلها اليه . فهو إذن تابع لشدة الاحساس الخارجي او قوة الفكرة الثابتة لا الى نزعات النفس وميولها وامتداداتها

الانتباه العفوي . — يتولد الانتباه العفوي من اهتمامنا بشيء وميلنا اليه . ونحن لانهتم بالاشياء كلها على حد سواء ، بل نميل الى بعضها بصورة عفوية من غير جهد فكري ولا تعب نفسي . ان الحيوان لا ينتبه الا عند الخوف من الخطر او الشعور بالمنفعة . فهو ينتبه الى الملائم رغبة في الحصول عليه وينتبه الى المنافي رغبة في تجنبه . ان هذا الانتباه ناشئ عن غريزة حفظ البقاء ، ولولاه لهلك الحيوان في معترك الحياة . ان انتباه الطفل شبيه بانتباه الحيوان ، الا أن حب الاطلاع عنده اشد واقوى ، أما الراشد فيختلف ميله الى الاشياء بحسب شدتها وطرافتها وندرتها أي بحسب اهتمامه بها . ويكون انتباهه القوي مصحوباً في الغالب بالهيجان . اذا زار السياح بلدأ رجع كل منهم بذكريات مختلفة لانهم لا ينتبهون الى شيء واحد ، واذا مرنا في الطريق انتبهنا

- الى بعض الاشياء دون بعض . فالانتباه العفوي هو اذن اصطفاة مجرد عن الإرادة الا انه ليس تابعاً للعوامل الخارجية (الشدة والندرة) فقط ، بل هو تابع أيضاً لكثير من العوامل الداخلية منها لئلازاج والثقافة المكتسبة وصورة التفكير الشخصي ، والمشاغل الحاضرة ، وقابلية الاتعمال .

الانتباه الارادي . - ينشأ الانتباه الارادي عن تجميع فاعلية النفس حول شيء من الاشياء التي لا يميل اليها بغير تنبؤ ، كانتباه التلميذ مثلاً الى درس القواعد أو الحساب ، أو كانتباهك الى حديث جارك الممل وانت في حفلة ساهرة . إن هذا الانتباه يقتضي جهداً ارادياً لان الإرادة ضرورية لجمع فاعلية النفس حول نقطة واحدة . غير ان الانتباه الارادي لا يكون متناسباً مع الجهد دائماً ، بل قد يختلف شدة الجهد بحسب الأشخاص لاختلاف الاستعداد والكسب ، فاذا تعود الإنسان كبح جماح نفسه ، والتسلط على رغائبه واهوائه خفت شدة الجهد الضروري لانتباهه الارادي . والحيوان ليس في الغالب اهلاً للانتباه الارادي ، حتى أن الناس اقسمهم متفاوتون فيه ، فيشبدل بحسب شرائط الحياة الاجتماعية ويختلف باختلاف الصنائع والاعمال مادية كانت أو فكرية . وقد تقلب العادة هذا الانتباه الارادي الى انتباه عفوي ويسمى عند ذلك بالانتباه المثفق . فالرياضي يحتاج في اول الامر الى جهد وإرادة الا انه بعد الاستغراق في التفكير ينسى نفسه ويميل كل الميل الى مساكنه وتزول جميع العقبات من طريقه ويصبح انتباهه عفويًا . ان تأثير العادة في حياة الإنسان قوي جداً . انها تخفف وطأة البؤس وتسهل على الانسان تحمل الشقاء وتخلق فيه طبيعة ثانية .

٣ = تحليل الانتباه

إن الانتباه خاضع لشرائط فيسيولوجية وشرائط نفسية .
الشرائط الفيسيولوجية . - ليست عوامل الانتباه نفسية محضة لانه مصحوب بعوامل فيسيولوجية أيضاً . فمن هذه العوامل :
 (١) حركات الاعضاء . - يرافق الانتباه كثير من الحركات منها تقلص العضلات وتوقفها وحركات الوجه والحواس في سبيل موازنة الشيء الخارجي ومطابقته .

ان الانتباه الحسي يقتضي مطابقة العينين والاذنين للشيء الخارجى ، فالعين تغير احديها عدستها لتحصل على تأثير اوضح واشد ، وتقلص عضلاتها لجعل محوري البصر منطبقين على الشيء . ثم ان اذن الحيوان لتجده نحو القريسة ، والحرة تتحيز للوثوب على الفأرة . وقد يتوقف الانسان عن الحركة عند الانتباه للداخلي أو التفكير فالحاجبان يهبطان وتتشكل بينهما غضون عمودية ، والعين تغمض او تدارى وراء حجاب الفكر . اما في الانتباه الحسي فتتقلص عضلة الجبهة ويرقع الحاجبان وتتشكل فوقها أخاديد أفقية . والجسد يترجم عن الانتباه بتوقف حركانه وسكونه (مثال ذلك سكون المعنى الى احد الخطباء) ، حتى لقد بين الدكتور سيمون ان للاوضاع الجسدية شأنًا عظيمًا في انتباه التلاميذ ^(١) . وقد بولد الانتباه الداخلى حركات ايجابية كالذي لا يستطيع التفكير الا اذا مشى في غرفته ، وكالخطيب الذي لا تسيل قريحته الا اذا مشى واستعمل الاشارات . قال جان جاك روسو : « اني لا أستطيع التسائل الا اذا مشيت ، فاذا وقت ، وقت افكاري . ان رأسي لا يسير الا مع رجلي » ^(٢) وقد علل (ريبو) ذلك بقوله ان هذه الحركات ليست ناتجة من تمرکز الانتباه ، بل هي ضرورية لتنبه الفاعلية الدماغية وزيادة جريان الافكار .

(٢) تبدل الدورة الدموية . -- ان الانتباه مصحوب بتبدل في الدورة الدموية فيترك الدم اطراف الجسم ويتجمع في المركز . وقد يحدث احقنانًا في المراكز العصبية العاملة لان كل عضو من الاعضاء العامة يمتص من الدم كمية تساعد على التجدد .

(٣) تبدل التنفس . -- الانتباه مصحوب ايضا بتبدل التنفس . فيقصر الزفير ويطول الشهيق وتزداد ضربات القلب . ان التنفس في حالة الانتباه الشديد ضيق بالهات في حالة التعب .

الشرائط النفسية . -- لننظر الان الى الانتباه من الوجهة النفسية ، انه تغير تركيب الشعور وبديل فاعلية النفس .

(١) تغير تركيب الشعور . -- وصف ريبو الانتباه بقوله انه يقلب الفكر الى فكرة واحدة (monoidéisme) . ان عناصر الشعور في حالة الانتباه افقر مما

(1) Bulletin de la Société A. Binet 1920 — 1921

(2) Rousseau. J. J. Confessions P. 11

هي عليه في الحالة الطبيعية ، لان التصورات كلها تنقلب إلى تصور واحد ، وبتمذر على الانسان ان ينتبه إلى شيئين معاً في وقت واحد .

هل يمكن الانتباه الى شيئين معاً . - هذه المسألة قديمة ، وقد اختلف العلماء في الاجابة عنها . فمنهم من يقول إن الانتباه واحد لا ينقسم . ومنهم من يقول إن في وسع الانسان أن ينتبه الى شيئين معاً . ولنأت الآن ببعض الامثلة . ان في طاقة الانسان ان يشغل في امرين معاً ، فيقرأ مثلاً ويغني في وقت واحد . ان هذا المثل لا يثبت لنا إمكان الانتباه الى شيئين معاً ، لان الانسان قد يغني بصورة آلية من غير أن يفكر في غناؤه . وقد روي عن هوليوس قيصر انه كان يملئ اربع رسائل معاً ويكتب هو نفسه رسالة خامسة في وقت واحد . إن هذا المثال لا يقطع كل خلاف ، بل يدل فقط على ان هوليوس قيصر كان يقوم باعمال متتابعة فينتقل من أمر إلى آخر ، حتى لقد روي عن نابوليون بوناپارت ^(١) أنه كان لا يوجه انتباهه إلا الى مسألة واحدة ، فاذا انتهى منها انتقل الى غيرها . الا ان العلماء قد جاؤوا بامثلة أخرى ، منها ان بعضهم يشد شعراً من الاشعار بصوت عال ويردد شعراً آخر أثناء ذلك في داخله ، وأن بعضهم يحل مسألة حسابية كتابية ويحل في الوقت نفسه عملاً ذهنياً ثانياً . ^(٢)

لا شك أن الانتباه التام الى شيء من الاشياء يقتضي اتجاه النفس بكل قواها اليه ، ولا خلاف في أن الجمع بين امرين معاً بضعف قوة الانتباه بالنسبة إلى كل منهما ، إلا انه في طوق بعض الاشخاص أن يجمعوا فاعليتهم الفكرية حول عدة أمور . نعم إنه يمكن في بعض الأحيان تعليل ذلك بانئصال الفكر من أمر إلى آخر ولكن من

(١) راجع مذكرات رودورر Roederer عن نابليون : « فما كان يمتاز به على غيره قوة انتباهه وثباته في العمل . فكان في وسعه أن يقضي ثماني عشرة ساعة في امر واحد او في عدة أمور » وقال نابوليون عن نفسه : « اذا اردت ان اترك عملاً أغلقت جاروره وفتحت جاورر عمل آخر ، فالاعمال لا يختلط بعضها ببعض ، ولا انتعبي ، حتى انني اذا اردت ان اتمام أغلقت كل الجوارير ونمت » .

(2) Paulhan, La simultanéité des actes psychiques, dans Rev. scientifique. T. XXXIX — 1887. p 687

الصعب تحليل جميع الأمثلة التي جاء بها (بولمان) و (وندت) و (ستافلي جونس)
الا بالانتباه الى شيئين معاً في وقت واحد . ولولا ذلك لكانت كل مقايضة بين امرين
غير ممكنة .

ينتج مما تقدم أن الانتباه لا يقضي انقلاب كثرة الأفكار الى وحدة مطلقة بل
ان هذه الوحدة التي يؤدي اليها الانتباه إنما هي وحدة نسبية ، ومعنى ذلك أن الفكرة
تصبح إذ ذاك عاملاً من العوامل المنتظمة ، فتجذب الأفكار والدكريات والرغائب
اليها . لذلك قيل ان الانتباه هو وحدة في كثرة ، او بالاحرى هو جمع حالات نفسية
كثيرة حول فكرة واحدة منتظمة قال (رويسن Ruyssen)^(١) : يظن بعضهم ان
الانتباه « هو تضيق ساحة الشعور وتركزه حول فكرة واحدة ليكون ادراكها
احسن . والاصح أن يقال ان الفكرة المميزة هي التي تضم اليها الدكريات حتى تملأ
عتبة الشعور كلها » فالانتباه بهذا المعنى الأخير هو اذن كثرة لا وحدة (Polyidéisme)
ان الانتباه الى صورة من الصور النفسية هو جمع الأفكار والدكريات والرغائب حولها ،
فهو اذن كما قلنا وحدة . إلا ان هذه الوحدة ليست وحدة عددية ، بل وحدة
تركيب وتنظيم .

(٢) تبدل فاعلية النفس . — اذا حللنا الانتباه بالنسبة الى فاعلية النفس تبين لنا
أنه وقوف آني في جريان الاحساسات والتصورات والعواطف والأفكار . اذا قرع
باب غرقي وأنا مستسلم للاحلام مستغرق في التأمل ، توقفت سلسلة احلامي وانقطع
جريان افكاري ، ونظرت الى الباب لا علم من الطارق حتى أن الجسد نفسه يشترك
في هذا التوقف . ان الانتباه الى صورة من الصور النفسية يلهيني عن الصور الأخرى
ويوقف جريان افكاري .

على أن هذا التوقف ليس مكوناً مطلقاً ولا تعطلا ذاتياً . بل لان النفس عبيد
توقها لتتجه الى الشيء وتطلب منه زيادة اتضاح كأنها تبغي بهذا الوقوف ازالة الحجاب
عن المجهول . فالانتباه بدون بحث وتفحص ليس انتباهاً حقيقياً بل هو فكرة ثابتة
تتجه اليها النفس بدون فاعلية كالطفل الذي يتبع بعينه حركات الشمعة فيستسلم اليها بدون
تفحص ولا فاعلية لملو نفسه من كل غابة . أما الانتباه الحقيقي فهو اتجاه وتفحص والبحث .

(1) Ruyssen. Evolution psychologique du jugement p. 106

يبتج مما تقدم أن حياتنا الداخلية في حالة الانتباه لا تتوقف عن الحركة ، لأن وقوف الاحوال النفسية عن الحركة يؤدي الى زوال الشعور .

الشرائط الاجتماعية . — الحياة الاجتماعية تسير الافراد في مجار عبدة ، وتخلق لهم في هذه المجاري اهدافا اصطناعية ليس في غرائزهم الاولى ما يدفعهم اليها ويحببها اليهم . إلا أن الفرد يخضع لهذا السلطان الاجتماعي ، تحت تأثير التربية ، فيضيق على غرائزه ويخالف ميوله ، ويجعل انتباهه خاضعا لارادته . فالحياة الاجتماعية تؤثر اذن في الانتباه الارادي ، لانها تدعو الفرد الى احترام نظمها واتباع مثلها العليا ، فيستعيق من ركوده ، وبتجها اليها ، ويراقب نفسه ، ويخالف نزعاته الطبيعية بجهده الارادي

٤ = حقيقة الانتباه

وجدنا بالتحليل ان شرائط الانتباه كثيرة . فمنها ما هو حسي ، ومنها ما هو افعالي ومنها ما هو حركي ، ومنها ما هو اجتماعي . إلا ان بعض الفلاسفة لم ينظر الى هذه الشرائط المختلفة فاقصر في بيان حقيقة الانتباه على عامل واحد منها .

نظرية كوندريك . — زعم كوندريك في كتاب الاحساسات *Traité des sensations* ان العامل الحسي هو العامل المقوم للانتباه ، فالانتباه عنده احساس منحصر (*Sensation exclusive*) ومعنى ذلك ان الاحساس الشديد مثلا يستولي على النفس ويمنعها من الانتباه الى غيره . فالانسان يتجه الى الضجة الشديدة او الى النور الشديد بالرغم منه . فتنحصر حياته النفسية في هذا الاحساس ، ويمتنع عن التفكير في شيء آخر غيره ، ويخلو شعوره من جميع الصور ، وبصبح ذلك الاحساس في تلك البرهة من الزمان كل حياته النفسية ، فلا أثر للارادة ولا للجهد ، كأن شدة المؤثر الحسي هي العلة الوحيدة لحدوث هذا الانتباه .

مناقشة . — ان هذه النظرية تهمل عوامل الانتباه المختلفة وتقتصر على عامل واحد منها . فالانتباه حالة مركبة لا حالة بسيطة وهو كما قيل حالة اشتداد وتمرکز وهو غير تابع للمؤثر الخارجي فقط ، بل تابع ايضا لفاعلية الشخص واستعدادة النفسي . ان هذه العوامل الداخلية موجودة في الانتباه الغوي ، لان المرء لا ينتبه انتباها غويا الا لما يحب . وهي موجودة ايضا في الانتباه الارادي ، لان الانسان ليس آلة تابعة

للمحركات الخارجية فقط . ان انتباهي لمسألة هندسية ليس ناشئاً عن الاحساس البصري المباشر ، واصفاًني للصوت الوطيء الحاط بالضجة الشديدة ليس تابعاً للمؤثرات الخارجية . انني اصفي الى صوت رفيفي الضئيل ونحن في القطار بالرغم من ضجة القاطرة وقرعة دوابها .

على أن نظرية كوندياك هذه تدلنا على وجود انتباه عفوي لا إرادي شبيه بالفعل المنعكس وقد وصفه العلماء المتأخرون وصفاً صادقاً فقال هوفدينغ^(١) : ان هذا الانتباه الطبيعي أولي وهو موجود عند الحيوان ، فالحماسة المدموجة تستطيع أن تتبع النور بعينها وتتحرك معه . والطفل يتأثر بالمؤثرات الخارجية . الا أن هذا الانتباه العفوي شبيه بالفريزة ، وهو يختلف عن الانتباه الارادي الذي ذكرناه سابقاً .

نظرية ريبو — قال ريبو في كتابه (بسيكولوجيا الانتباه) إن الانتباه نوعان ارادي وعفوي . فالانتباه العفوي اصل ، أما الارادي ففرع مشتق منه لانه يكتسب بالتربية وينمو بالتحسين ، الا ان الارادة ليست ذاتية لهذا الانتباه المشتق وهو في الحق ليس ارادياً اكثر من الانتباه العفوي بل هو اصطناعي ، مكتسب ، والنفس في كلا الحالين تكون منفعة لا فاعلة .

فما هو الانتباه العفوي ؟ بقول ريبو : إن الانتباه العفوي ناتج دائماً عن اسباب افعالية . والانسان كالحیوان لا ينتبه عفواً الا لما يهتم به ويميل اليه ، وإذا جردناه من الشعور باللذة وبالألم عجز عن الانتباه . ان الانتباه الشديد مبني دائماً على الاهواء العظيمة . وجدير بالخطباء والمربين أن يهتموا بهذه الملاحظة ، لانها تبين لنا ما هو أثر الاهتمام في قوس الناس ، وكيف يمكن ايقاظ الانتباه بتحريك العوامل الافعالية .

وقد بين ريبو أيضاً أن هذه العوامل الافعالية تنحل كلها الى نزعات الانسان وميوله وان النزعات ليست في الحق إلا حركات أو توقف حركات شعورية كانت أو لاشعورية . فالانتباه تابع اذن للشرائط الحركية .

قال ريبو^(٢) : « لنفرض أننا جردنا احد المشاهدين الحاضرين في الادبرام من مطابقة العينين والرأس والجسد والأطراف مع تبدلات الشمس والدورة الدموية

(1) Höffding. Psychologie p. 156

(2) Ribot, Psychologie de l'attention p. 38

الدماغية الخ وجردناه من الانعكاس الشعوري أو اللاشعوري لهذه الحوادث في الدماغ فان ما يبق على هذه الصورة المجردة من الكل الاولي لبس انتباهاً . واذا بقي هناك شيء فما هو الا حالة شعور زائلة ، أو ظل الذي كان من قبل .

ان هذه الحركات ليست ناتجة عن الانتباه ، بل الانتباه ناتج عنها . فالعوامل الفيزيولوجية من تبدلات في الشفط والدورة الدموية وحركات في الاعضاء تولد الانتباه كما تولد الميجان . ففطرية ريبو في الانتباه شبيهة اذن بنظرية (ويليم جيمس) في الميجان .

واسكن كيف يتولد الانتباه الارادي من الانتباه الغفوي ؟

يقول ريبو: اجعل الشيء جذاباً بصورة اصطناعية اذا كان غير جذاب بطبيعته « فاذا أصبح جذاباً ملت اليه ورغبت فيه كما ترغب في الاشياء التي تميل اليها ميلاً طبيعياً . وقد بين ريبو أن لتوليد الانتباه الارادي من الانتباه الغفوي ثلاثة ادوار: اولها دور التأثير بالمواقف البسيطة كالخوف والرغبة في المكافأة وحس الاطلاع ، وثانيها استعمال العواطف المركبة كحس الذات ، والمباراة ، والطمع ، والمنفعة ، وثالثها العادة التي تتولد من تكرار العوامل السابقة . فالانتباه الارادي يكون في اوله اصطناعياً ، ثم يصبح بالتكرار والعادة طبيعة ثانية

فالانتباه الارادي ينمو اذن تحت تأثير التربية والاجتماع ، وهو كما قيل آلة التكامل ، لا بل ثمرة الحضارة

مناقشة . — ليست هذه النظرية الا نتيجة للنظرية الكبرى التي تجعل الحوادث النفسية ناشئة عن الحوادث الفيزيولوجية . وقد صادفنا هذه النظرية في بحث الميجان وفندناها .

ونقول الآن انها تحمل فاعلية الذهن اثناء الانتباه ولا تهتم بالشرائط النفسية التي ذكرناها .

وقد ذكر العلماء في الرد على هذه النظرية التنبيهات الاتية :

(١) لا شك أن للعوامل الفيزيولوجية أثراً في الانتباه ، إن حذف الظواهر الفيزيولوجية يؤدي الى اضعاف الانتباه نفسه . لا يكون الانتباه تاماً الا اذا كان مصحوباً بهذه الظواهر . ومن الصعب ان ينشئ الانسان من غير أن يظهر ذلك عليه .

إلا أن هذه الظواهر ليست علة الانتباه المطلقة لان الانتباه لا يوجد بوجودها ولا
بتعدم بزوالها دائماً .

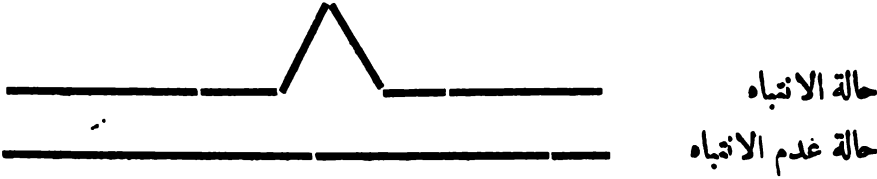
(٢) لا يتولد الانتباه من التبدلات الفيزيولوجية فقط ، بل هو تابع أيضاً لكثير
من العوامل النفسية . ان المطابقة بين حركات الجسد والشيء الخارجي ليست كافية
لحدوث الانتباه . اذ كثيراً ما يتقدم الانتباه على هذه المطابقة . وكثيراً ما يكون
الانتباه الحسي مسبوقاً بتدقيق فكري وتوجه نفسي لا أثر للمطابقة الحسية فيهما .
مثال ذلك اذا خطر ليالي عند كتابة هذا البحث ان اراجع فقرة قرأتها سابقاً في
أحد كتب علم النفس ، تنهياً لها فكري واتجهت اليها نفسي ، قبل مراجعة الكتاب .
ان هذا الاتجاه النفسي هو انتباه متقدم على المطابقة الحسية « Pré - attention »^(١)
وهي حالة مادية لا تقتضي وجود الانتباه الحقيقي ، لان الانتباه الحقيقي لا يوجد الا
حيث توجد المطابقة النفسية

(٣) ليس الانتباه احساساً منحصراً ، لان الانتباه الى شيء هو كما ذكرنا توجه
القوى النفسية كلها اليه . ففيه فاعلية نفسية وحركة داخلية ، اما الاحساس المنحصر
فليس على شيء من ذلك لانه يستولي على النفس ويطرد منها كل الصور والافكار فهو

(١) راجع كتاب وليم جيمس في علم النفس « Précis de psychologie »
ص ٢٩٩ - ٣٠٠ قال جيمس : « اذا كان الشيء موجوداً في أطراف ساحتنا البصرية
فانه لا يستطيع بحسب المعتاد ان يوقظ انتباهنا الا اذا جذب اعيننا اليه ، اعني لا
يستطيع ذلك الا اذا أحدث في أعيننا حركات الدوران والمطابقة التي ترسل الخيال الى
البقعة المعرفاء وهي النقطة التي تكون الحساسية البصرية فيها عظمى . على ان العادة ايضاً
تجعلنا قادرين على الانتباه الى شيء موجود في اطراف الساحة البصرية مع بقاء العينين
في ثبوت مطلق . . . فيستطيع المعلم بذلك ان يراقب حركات الاولاد في غرفة المطالعة
بصورة عفوية من غير ان ينظر اليهم . والنساء بالجملة اقدر من الرجال على ممارسة
هذا النوع من الانتباه البصري الجانبي »

وقد حقق (هاملتز) ذلك بتجربة بسيطة فثبت العينين بجهاز خاص وجمع
البصر كله في ثقب دبوس ، فكان الشخص بالرغم من ذلك ينتبه الى صورة موجودة
في أطراف الساحة البصرية

اذن يفقر النفس وينعما من التفكير . الانتباه الحقيقي يستمعي بجميع ملكات العقل فيدعو سلاسل الذكريات الى ساحة الشعور ويستخدمها في فهم الاشياء . فيغني النفس بجمعها ملكاتها في نقطة واحدة ويزيد وضوحها المنتج وموازنتها للحاضر وهو حالة من احوال الفكر المركب تشد فيه فاعلية النفس وتتركز قواها .



٤) ان ريبو لا يقول مع كوندياك ان الانتباه إحساس منحصر ، بل يرى ان الانتباه العفوي يكشف لنا عن احوال الشخص وميوله وعاداته . فالبواب لا يصيغ بسمعه الا الى الهذر ولا يعبأ الا بسقط الكلام ، والاسكاف لا ينتبه الا الى الاحذية كما ان الخياط لا ينتبه الا الى الازياء . ليس غروب الشمس في عين المصور كالغروب في عين الفلاح ، كل ينظر الى الاشياء بعين نفسه وبلقي عليها رداء من ميوله واحلامه . لم يخفق قلب مالبرانش لدى قراءة كتاب ديكارت في الانسان الا لموافقة ذلك الكتاب لافكاره واهواء نفسه . وهذا كله يدل على ان الانتباه ليس تابعا لحقيقة المؤثر الخارجي بل هو تابع لطبيعة الشخص ، فقد يكون المؤثر واحداً ، ويختلف الناس في الانتباه اليه ، ويرجع هذا العامل الشخصي الى الوراثة والتربية والارادة . فالنفس فعالة في الانتباه العفوي والانتباه الارادي معا لانها تصطفى بحسب نزعاتها وميولها وعاداتها .

٥ - فاعلية النفس في الانتباه

ان فاعلية النفس تختلف بحسب أنواع الانتباه ، فالانتباه العفوي يستند الى قانون الاهتمام أما الانتباه الارادي فيقضي جهداً وفاعلية تركيب . ولنبعث في كل من هذين الأمرين على حدته .

١ - قانون الاهتمام . - ان قانون الاهتمام هو قانون الحياة ، لان الموجود الحي لا يهتم الا بماله علاقة بمنفعته الحاضرة ، ولا ينتبه انتبهاً عفوياً الا لما يؤثر فيه ويهيج . ما هي عوامل الاهتمام ؟ - لا نوقظ الاشياء انتباهنا بطبائعها الحقيقية بل بما هي عليه بالنسبة اليها ، فقيمها اذن شخصية تابعة لتأثيرها فينا ، فتارة تبعث اللذة والاعجاب

والرغبة ، وتارة تبعث الالم والاشمئزاز والغضب والرهبة . فالملائم والمنافي كلاهما باعث على الاهتمام . ويمكن إرجاع الاهتمام الى العوامل الآتية :

(١) القوة . — البرق والرعد وكل لامع أو متحرك يوقظ الانتباه . فالحالات القوية أدعى الى الاهتمام من الحالات الضعيفة ولذلك فان الانتباه للحاضر أقوى من الانتباه الى الغائب وكثيراً ما نكون غارقين في التأمل فنسمع صوت بندقية أو سيارة فلمهو عن تأملاتنا به ، حتى لقد قال باسكال : « قد يكون طيران الذبابة أو طنين الحشرة كافياً لتشتت افكارنا » .

(٢) الفرائز والميول الكسبية . — يختلف الاهتمام بحسب النزعات الفريزية والميول الكسبية فالجائع لا ينبه الا الى الطعام والعطشان يحسب السراب ماءً . كل حاجة عضوية تولد نزعة فريزية — اما الميول الكسبية فتتولد من العادة والتربية وتأثير الحياة الاجتماعية ، فكل انسان يرغب في الكلام غالباً عن مهنته ولا يرى الاشياء الا تحت زاوية اهتمامه . والطبيعة تكلم الموسيقار بلغة الالحان والمصور بلغة الاشكال والالوان والغالب في نظر الخطاب يختلف عنه في نظر الصياد أو في عين السائح النعبان فنحن لا نرى في الاشياء الا ما نريد ، ولا نطلب فيها الا ما نحب .

(٣) المشاغل الخاصة . — إذا شغلك مرض وجدت علائمه في كل شيء ، وإذا شغلك امر لم تدرك من الاشياء الا ما له علاقة به فالخزن بقلب بهجة الطبيعة الى ظلام قاتم ، والحب يمنع العاشق من التفكير في غير المعشوق .

الجرهم الورادي وفاعلية التركيب = قال الفرد بينه : إن الانتباه الارادي يقضي موافقة الذهن لحالة هي جديدة بالنسبة اليه ولا تتم هذه الموافقة الا بتركيب جديد مختلف عن تداعي الافكار . لان التداعي يقتصر على استرجاع المركبات القديمة ، أما الانتباه فيقضي تركيباً جديداً . إذا لاحظنا حادثة من الحوادث أو أصغينا لخطيب أو فكرنا في معنى من المعاني فان فكرنا ينتقل بنفسه الى حالة خاصة ويتهيأ لقبول الشيء الجديد حتى لقد قال «لامارك» إن وظيفة الانتباه هي وظيفة تحضير لان الفكر يجلب اليه جملة من التصورات والمعاني والصور فيستقبل بها الشيء الجديد ويوضحه ففي الانتباه الحسي ، يرسل الفكر الى الشيء الخارجي حلة من الصور الداخلية وفي الانتباه الداخلي يستعين العقل بجملة من الذكريات والفكر المتعلقة بموضوع البحث . فالانتباه

الارادي ليس حالة بسيطة بل هو حالة مركبة تنطبق فيها الارادة على العقل . قال هنري برغسون : الانتباه هو ابداع صور قسمة نستقبل بها الادراك الجديد ، أو هو تصور ما يحدث قبل وقوعه او طلب فرضية من الخيالة تساعدنا على فهم الشيء الجديد مع ادراك علاقته بقسم من تجاربنا الماضية فلا انتباه اذن بلا ادراكات سابقة .

- أثر الإدراكات السابقة : لا ندرك الا ما نستدرك . أي ان الإدراك التام الواضح لا يتم الا بالإدراكات السابقة المكتسبة . فلاحقهم كلام محدثنا الا اذا كنا نعرف لثته ، واذا جهلنا لثته كانت الفاظه اصواتاً غامضة مبهمة بالنسبة اليها لاننا لا نستطيع اذ ذاك ان نضع فرضية نستقبل بها هذه الاحساسات السمعية . وكلما صغنا جملة تخيلنا صورة المتكلم وخطوطه الوجهية فالادراكات السابقة تساعد اذن على فهم الشيء الجديد .

و كثيراً ما ننظر الى الاشياء من غير ان تنتبه الى معناها ، فاذا دلنا رجل على ما تحببه تعجبنا من عدم انتباهنا اليها في المرة الاولى . من ذلك أننا ننظر الى الصورة الجديدة من بعيد فلا نفهمها ولا نعرفها بوضوح ، فاذا تقربنا منها - وفهمناها ثم عدنا الى الحل الذي كنا فيه وجدناها ظاهرة واضحة وتعجبنا من غموضها الاول . ان هذا الانتفاح ناتج عن انضمام الادراكات السابقة الى الادراك الحاضر . وهذا يدل على ان المطابقة الحسية وحدها لا تجدي تماماً اذا لم يكن في النفس فاعلية توضح الاشياء المدركة .

وعلى ذلك فالناس لا يتذوقون الآثار الفنية والادبية الجديدة الا اذا علقوها بادراكاتهم السابقة . وقد اشار (وليم جيمس) الى ذلك فقال : ان القديم والحديث لا يدعوان الى الاهتمام ، لان القديم تافه والحديث غير مألوف اما القديم في الحديث فانه يخلق الاهتمام ويوقظ الانتباه لان البعض القديم ثوباً جديداً لا يتم الا بانضمام الادراكات السابقة الى الاحساسات الحاضرة . ان الدليل مفيد في السياحة لانه يقدم لنا صوراً وادراكات سابقة يستقبل بها الاشياء الجديدة . نعم انه يفقد هذه الاشياء الجديدة شيئاً من النضارة ، الا انه يجعلها اكثر وضوحاً وبكشف لنا عن كثير من الامور التي لا تنتبه اليها بدونه . ان البدوي لا يرى في المدينة شيئاً مما يجب ان ينظر اليه وبمعجب به ، انه لا ينتبه الا الى الاشياء التي يستطيع تمليقها بادراكاته السابقة وصوره النفسية

المألوفة . وهي اشياء تافهة لا يفهم معناها الحقيقي ، ولا يدرك غايتها . ان الاهتمام لا يكفي لايضاح الانتباه ، فقد نهتم بالشيء ونميل اليه من غير ان يكون انتباهنا اليه واضحاً . مثال ذلك ان اهل المريض واصدقائه يهتمون به اكثر من الطبيب الا انهم لا ينتبهون الى اعراض مرضه كما ينتبه اليها الطبيب نفسه .

ينتج مما تقدم ان الانتباه الحقيقي لا يتم الا بفاعلية ذهنية مركبة ، تجمع فيها الارادة عناصر الشعور حول الشيء المدرك فتجعله أكثر وضوحاً واحسن بياناً ، ان للبيئة الاجتماعية تأثيراً في هذه الفاعلية الارادية . فهي تؤثر في عناصر الانتباه كما تؤثر في صورته . ان انتباه الطبيب لاعراض المرض فاعى عن دراسته له ومعرفته باوصافه فانتباهه اذن . كتنسب من تأثير الحياة الاجتماعية فيه اضع الى ذلك ان التقاء نزاعنا وميولنا الفردية بالتصورات المشتركة يخلق لنا في كل يوم مسائل جديدة ، وهكذا تتنازع التصورات الجديدة كما قلنا مع التصورات القديمة وبؤدي هذا النزاع الى تفتح الشعور وانكشافه . فالانتباه الارادي اذن فعل مركب لا فعل بسيط لانه يقضي اشتراك عناصر الشعور المختلفة في فعل نفسي واحد ، والطفل كالحیوان عاجز عن هذا الجهد التركيبى حتى ان الراشد نفسه ليجتاح في الانتباه الارادي الى جهد مضم ، ولا يستمر الانتباه الارادي عنده الا بجهود متتابعة .

وقصارى القول ان الانتباه في الحياة العقلية كالموى في الحياة الاقعالية ، فكما ان الموى ياخذ بمجامع النفس ويوجه الميول كلها الى شيء واحد كذلك الانتباه يجمع ملكات العقل حول نقطة واحدة ، اذن فهو ليس ملكة مستقلة او قوة مفارقة بل هو فعل تركيبى تشترك فيه جميع عوامل النفس من ذاكرة وتحليل ومحاكمة وغيرها لا يوضح الحصر النفسي الجديد وربطه بالتجارب الماضية والادراكات السابقة .



نتائج الانتباه

ان للانتباه نتائج ايجابية ونتائج سلبية .
فمن نتائج الايجابية :

(١) - الانتباه يزيد سرعة الادراك .

ان الانتباه ينقص زمن الانعكاس ، وتناقص زمان الانعكاس دليل على ازدياد

سرعة الادراك . حتى ان زمان الانعكاس لينعدم في بعض الاحيان او يصبح سلبيا (ومعنى ذلك ان الشخص يرد الفعل قبل حدوث المؤثر)
(٢) ان الانتباه يزيد شدة الحالة النفسية .

والتجربة الآتية احسن دليل على ذلك : اذا اسمعنا شخصا ما صوتين متعاقبين احدهما ضعيف والآخر شديد . ثم طلبنا منه ان ينتبه كل الانتباه الى الصوت الضعيف وحولنا انتباهه الى شيء آخر (الى رائحة شديدة مثلا) عند حدوث الصوت الشديد ، فان الشخص يجد الصوت الضعيف شديداً والشديد ضعيفاً : (تيتشرز) .

ان الانتباه يزيد ايضا شدة الاحوال الاتعالية . فانتباه المريض الى آلامه يزيد بها شدة وعدم انتباهه اليها يخففها ، حتى ان انشغال المريض بامر آخر قد يزيل آلامه ، فقد ذكروا عن باسكال انه كان ينسى آلام صداعه عند استغراقه في حل مسائله ونحن نعلم ان الجنود لا يشعرون بآلام جراحتهم وهم في نار المعركة ونعلم ايضا ان فقراء الهنود وبعض (لامات) تبيت ، يمزقون اجسامهم ويشترطونها وهم في هذيانهم من غير ان يشعروا بالأم . ان جماسة الشهداء تقلب آلامهم وهم في حال غيبة الى لذة خاطفة .

(٣) الانتباه يزيد وضوح التصورات ويبانها .

ان الملاحظة المؤبدة بالانتباه تجعل الشيء الخارجي واضحاً وتظهر أكثر اجزائه الغامضة . ما اعظم الفرق بين نظر العامي الى احدى الصور الفنية نظراً مجملًا ونظر الناقد الفني الذي يدرك جميع خصائصها ويقايس بينها - ان تأمل حياتنا الداخلية ايضا يجعل الصور النفسية والفكر أكثر وضوحاً وبيانا فتتضح نواحيها المختلفة وتظهر لاعيننا كما تظهر ذرات الغبار المنتشرة في الفضاء تحت اشعة الشمس .

(٤) الانتباه يزيد ثبوت الذكريات وحفظها

ان انتباهنا الى القصور والفكر بقوي ثبوتها وبسهل علينا حفظها ويجعلها تنقلب في المستقبل على العقبان التي تحول دون رجوعها الى ساحة الشعور .

(٥) الانتباه يزيد ترتيب التصورات وتنظيمها

ليس للاحاساس بذاته معنى خاص به ، (مثال ذلك سماع ضجة بينما الفكر

مشغول عنها بشي آخر) فالانتباه يجعل للاحساس معنى يضمه الى غيره من الأحوال وتنفيذه ، وكلما تأملنا معنى من المعاني ظهرت لنا علاقته بغيره من الفكر التي لم ننتبه اليها في أول الأمر . فالتأمل اذن يودي الى تنظيم الأفكار وبيان نسبتها بعضها الى بعض .

ومن نتائج الانتباه السلبية أنه يضيق ساحة الفاعلية الفكرية ويؤدي الى افول قسم كبير من الإدراكات والفكر وتناقص شدتها . وكما اننا نخلق أجفاننا قليلاً ونضيق ساحة البصر عند ملاحظة شيء من الأشياء الصغيرة فكذلك عند الانتباه إلى بعض العناصر الفكرية نطرد من ساحة الشعور كل ما هو قليل العلاقة بها ، فنحصر ساحة الشعور كما تضيق ساحة البصر .

٧ - وظيفة الانتباه وعمله

الانتباه عظيم الأثر في حياة الانسان ، وهو أكثر أفعال النفس خطورة لأنه يساعد على موافقة البيئة . إن شرائط البيئة أمرع تبديلاً من نزعات الانسان وميوله فهو اذن مضطر إلى معرفة هذه الشرائط ومقتطرها أيضاً الى جعل ميوله متفقة معها . والانتباه بعينه على معرفة الأمور المتعلقة بشخصيتنا ولذلك فإن أثره في الحياة الأخلاقية عظيم . وهو ضروري أيضاً للملاحظة الصحيحة . ولولاه لما بلغت البشرية ما وصلت اليه اليوم من ثمرات العلم وعجائب الصناعة وآثار الفن وكلما نما العقل وتكامل ازداد الانتباه الإرادي قوة ، حتى لقد قيل إن العبقرية هي القدرة على جمع الفكر حول موضوع واحد مدة طويلة وقد سئل نيوتون كيف اكتشفت قوانين الجاذبية فأجاب بالتهكير فيها دائماً .

إن للانتباه الحسي تأثيراً عظيماً في الإدراك . أما الانتباه الداخلي فهو عميق الأثر في حياة الانسان الفكرية والعمالية والأخلاقية والاجتماعية . إن في حياة الانسان الفكرية أفعالا نفسية عالية كالتهكيل والحكم والمحاكمة لا

نتم إلا بالانتباه، وفي الحياة العملية آثار للانتباه واضحة وسواء أكان العمل يدوياً أم فكرياً فإنه يحتاج الى الانتباه الداخلي أي الى التأمل كما يحتاج الى الانتباه الحسي .

وسترى في الحياة الفاعلة أن الإرادة ملازمة للتأمل أيضاً وإن الإنسان لا يسير دائماً بحسب رغائبه ونزعاته وعاداته ، بل بتأمل وجوه العمل المختلفة ويقايس بينها ويبتخب ويحعل أعماله مبنية على أفكاره . ويمكننا أن نبين ضرورة التأمل في الحياة الاخلاقية بقولنا مع الحكماء يجب أن يكون العمل نهاية الفكرة .

وإذا افراط الإنسان في الانتباه والتأمل تعبت ملكاته الفكرية لأنها عاجزة عن الفعل بالاستمرار . فكأن الانتباه نزاع بين الكسل الغريزي والذهول الطبيعي حتى لقد سماه احد علماء النفس فاعلية غير عادية مخالفة للطبيعة ، لأن الإنسان يحارب بها نزعاته الاولى ويسعى لنفهم انحرار الطبيعة التي تعرض عليه في كل يوم . مشاكل جديدة . ان العلم والفن والاخلاق قد تولدت من هذا النزاع الدائم بين العقل والطبيعة .

١- المصادر

- 1° Ribot : Psychologie de l'attention (Alcan 1889).
- 2° Nayrac : Physiologie et psychologie de l'attention.
- 3° Pierre Janet : art attention in dictionnaire de Physiologie de Ch. Richet.
- 4° Bergson : L'énergie spirituelle.
- 5° Van Biervliet : Esquisse d'une éducation de l'attention.

٢- تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - قايس بين نظرية الهيجان الفسيولوجية ونظرية ريبو في الانتباه ٢ - علاقة الانتباه الارادي بالانتباه العفوي ٣ - اذكر بعض المباحث التجريبية عن الانتباه .
- ٤ - تربية الانتباه .

٣- الانشاء الفلسفي

- ١- ما هو الانتباه (نانسي ١٩٢٦ ، كلرمون ١٩٢٧ ، ليل ١٩٣٠)
- ٢- أوضح عبارة ريبو الآتية : « الانتباه يؤثر دائما في العضلات ويعمل بها على الاختصاص عمل وقوف » (ليون ١٩٢٤)
- ٣- هل الانتباه حالة جسدية أم هل هو استعداد فكري (الجزائر - ١٩٢٩)
- ٤- علاقة الانتباه بالفاعلية التاملية . (اكس - ١٩٢٩)
- ٥- أثر الإرادة في الانتباه (كلرمون - ١٩٢٦)
- ٦- كيف يمكنك ابضاح نتائج الانتباه . (باريز - ١٩٢٤)
- ٧- كيف يمكننا أن نقول إن الانتباه بفقرا الادراك وبغنيه في وقت واحد ؟ (الصوريون ١٩٣٢)
- ٨- هل يمكننا أن نعتبر الانتباه حالة غير عادية منافضة لشرائط حياتنا النفسية ؟



التجريد والتعميم

١ - تعريفات عامة

المعنى المجرد العام . - قلنا عند البحث في الصور النفسية ، إن الفكر مقيد بالصور (ص ٣٢٨) وإن النفس إذا اقتضرت على التفكير بحسب الصور الشخصية ولم ترتق من الاهتمام الالتمالي الى التفكير المجرد اختلفت مفاهيمها بحسب الافراد وتبدلت تصوراتها بحسب العواطف ، وكان للشيء الواحد عند كل فرد صورة مباحنة وحلة مختلفة . إلا أن هناك تفكيراً مجرداً عن العوامل الشخصية يستبدل الصور الجزئية المشخصة بالمعاني العامة المجردة وينظر الى العلاقات الموضوعية دون العلاقات الشخصية الالتمالية .

إن هذا التفكير يوحّد بين العقول وبدير الكلام ويجعله مفهوماً . لذلك سمي تفكيراً كلامياً وسميت أفعال النفس المقومة له قوة الفهم (Entendement) لأنها مبدأ تمام الناس . ونحن نسمي أيضاً هذه المعاني المجردة العامة مفاهيم (Concepts) إن بين المفهوم والصورة فرقاً عظيماً ، لأن الصورة هي خيال مشخّص لشيء محسوس أما المفهوم فمجرد . مثال ذلك أن مفهوم الحروف يختلف تماماً عن صورة الحروف . لأن صورة هذا الحروف مؤلفة من شكله ولونه وطول صوفه وصغر قامته وثنائيه وغير ذلك من الصفات المقومة لنوع الحروف اذن فالتجريد هو عزل النفس عن عناصر التصور وملاحظتها اياه وحده دون غيره من العناصر المشاركة له في الوجود .

ثم إن الصورة جزئية ومفردة أي أنها تنطبق على موجود واحد . فهي صورة هذا الحروف المشار إليه لا صورة كل حروف . أما مفهوم الحروف فعام لأنه ينطبق على جميع الحروف من غير تعيين . فالتعميم هو اذن جمع عدد غير معين من الافراد في تصور واحد .

التجريد والحاجة . — إن الصفات الحسية غير مجردة بعضها عن بعض في العالم المحسوس . فلا شكل بدون لون ولا لون بدون شكل ولا حركة من دون متحرك ولا دائرة من دون محيط . الا أن الفكر يفصل هذه الصور بعضها عن بعض ويتأمل صورة واحدة منها دون غيرها فيفصل المحيط عن الدائرة أو الدائرة عن المحيط ، فإذا كانت تلك الدائرة حديقة وأراد غرس بعض الأشجار فيها نظر إلى سطح الدائرة دون محيطها وإذا أراد أن يقيم حولها سوراً نظر إلى المحيط دون الدائرة . إن حاجتنا لتجزئتي تصوراتنا .

— التجريد والتحليل . — ويمكننا زيادة معنى التجريد وضوحاً بالمقايضة بينه وبين التحليل والتقسيم . فالتقسيم هو تقريظ الكل الى أقسام مختلفة . أما التحليل فهو تقريظ الكل الى عناصره وأجزائه ، ليس القسم مرادفاً للجزء لأن القسم مجانس للكل مركب مثله ، أما الجزء فهو أبسط من الكل ، غير مجانس له . مثال ذلك : إنك تستطيع أن تفرق ماء الدلو إلى عدة أقسام ، ويكون كل قسم مساوياً للكل في تركيبه الكيماوي . أما أجزاء الماء فهي عناصره المقومة له كالهيدروجين والأكسجين وهي أبسط من الكل . ينتج من هذه المقايضة أن التجريد أقرب إلى التحليل منه إلى التقسيم لأنه ينتزع من عناصر التصور ناحية خاصة وينظر إليها وحدها دون غيرها . والفرق بين التحليل والتجريد أن الفكر ينظر في التحليل إلى جميع العناصر على حد سواء أما في التجريد فيقتصر على عنصر واحد منها .

الشمول والتضمن . — فالمعاني العامة تنطبق على عدد غير محدود من الأفراد

لأنها مقومة من الصفات العامة المشتركة ، فهي اذن ذات شمول وذات تضمن .
 أما الشمول فهو مجموع الافراد أو الأشياء التي يجمعها المفهوم في صنف واحد .
 وأما التضمن فهو مجموع الصفات والخواص المشتركة بين جميع أفراد النوع .
 مثال ذلك أن شمول مفهوم الانسان هو مجموع الأفراد الذين يمثلون نوع
 الانسان ومضمون مفهوم الانسان ما يدخل فيه من الصفات المشتركة بين أفراد النوع
 كله . كقولنا الانسان حيوان ، ناطق ، يتغذى ، ويتحرك . ويرغب في
 التكاثر . الخ .

وكما ازداد الشمول نقص التضمن والعكس بالعكس . مثال ذلك أن شمول
 الحيوان أعظم من شمول الانسان ، لأنه يشمل على الانسان وغيره من الأنواع
 الحيوانية . أما تضمينه فهو دون تضمن الانسان ، لأن للانسان جميع صفات الحيوان
 من حيث هو حيوان وصفات أخرى خاصة به تميزه عنه .

٠٢ - حقيقة المعاني من الوجهة النفسية

هل المعاني العامة موجودة خارج النفس ، أم هل هي موجودة في النفس فقط ؟
 هل في العالم الخارجي ما تنطبق عليه هذه المعاني أم هل هي اصطلاحات أبدعها العقل
 بنفسه ؟

إننا لانستطيع أن نجيب عن هذا السؤال الفلسفي إلا بعد اطلاعنا على حقيقة
 هذه المعاني من الوجهة النفسية والغاية من ذلك هي أن نعلم هل للمفاهيم وجود حقيقي
 في النفس أم هل هي صور والفاظ ، واذا كان لها وجود حقيقي ، فكيف تولدت في
 النفس .

١ - الفكرة والاحساس

نظرية كوندياك - ان حواسنا هي آلات تجريد

قال كوندياك ان المعاني المجردة تنولد من الحواس وقال لاروميغير (Laromiguière) : كل حاسة من حواسي تجرد صفة خاصة من صفات الشيء .
 انني لا ادرك بالعين الا الالوان ، ولا أطلع بالاذن الا على الصوت ، ولا أدرك بالشم الا الروائح . ان الانسان مجهز بخمس حواس ، تعينه كل واحدة منها على اكتساب نوع خاص من المعاني . فهو يفرق الاشياء المحسوسة بالضرورة الى خمسة أنواع من الكيفيات . ان جسد الانسان آلة للتجريد .

مناقضة . - ان هذه النظرية ناقصة ، لان الحواس لا تجرد الا الكيفيات .
 والمعاني المجردة لا تنحل كلها الى كيفيات ، بل هناك مجردات من نوع آخر كعنى العلة والمألول والتابع والعدد وغير ذلك . أضف الى ذلك أن العين لا تدرك اللون مجرداً بل تدركه أيضاً من حيث هو شكل . فهي اذن لا تكفي لتجريد اللون عن الشكل . ان هذه النظرية - اذا صحت - لا توضح لنا إلا عدداً قليلاً من المجردات . فقد تكون حواسنا عشرأ ، وقد تكون اكثر من ذلك ولكن ما أقل هذا العدد اذا نسب الى ما نعقله من المجردات التي لا تنهاى . ان الانسان الابتدائي قوياً الحواس ، الا أنه ضعيف التجريد ، لا يستطيع أن يترفع عن التجربة المحسوسة والصور الشخصية .

نظرية سبنسر . - قال سبنسر : لا ينشأ التجريد عن الادراك المحض بل عن المقايسة (Comparaison) . فاذا اقتصر الفكر على تصور واحد شخصي ، ولم يدرك غيره عجز عن التجريد ، ولكنه إذا قايس بين هذا التصور وغيره من التصورات وشاهد أنه يشبهها ببعض العناصر ويختلف عنها ببعضها الآخر ،

تمكن من انتزاع الصفة المشتركة بينها . قال سبنسر : « اذا كانت الخاصة » مصحوبة هنا بـ (ب + د) وكانت مصحوبة هناك بـ (ح + ق + ل) وهناك بـ (ك + م + ب) فان تعدد التجارب يؤدي الى تفرق آثار هذه الخواص في الجسد بعضها عن بعض واستقلالها كما كانت مستقلة في المحيط الخارجي »

وقد أخذ وليم جيمس بهذه النظرية وأوضحها ببعض الامثلة قال : لو كانت كل الاشياء الباردة رطبة والرطبة باردة ، وكانت كل السوائل شفافة وغير الشفافة صلبة ، لصعب علينا التفريق بين البارد والرطب والسائل والشفاف . . . ولكن الصفة التي تكون تارة في شيء وأخرى في غيره تنزع الى مفارقتها معا ، وتصبح بالنسبة الى الفكر موضوع تأمل مجرد ، وعلينا ان نسمي ذلك قانون التفريق بالتغيرات المتطابقة اذن فالتجريد يهريق آلي بنشأ عن اشتراك اشياء مختلفة في صفات واحدة ومقابلة الفكر بينها لينزع ماء مشترك ويهمل ما هو مباين

ملفوفة^(١) - قد يجد القارئ هذه النظرية ساحرة لاول وهلة ولكننا اذا دققنا فيها كما هي عليه عند (هريوت سبنسر) وجدنا ما ترجم النفس الى آلة مسجلة نقيده الآثار الخارجية دون اقل فاعلية فاذا وجدت النفس صفة^(٢) واحدة في الاشياء (ا + ب + ح + د) ، (ا + ق + ح + د) ، (ا + ل + م + ب) استطاعت ان تنتزعها منها لانها مشتركة بين هذه الاشياء الثلاثة . فالنفس اذن قابلة لا فاعلة . واذا رمزنا الى هذه الاشياء الثلاثة بـ « ي ه و » لم نجد « ي » مركبا من « ا + ب + ح + د » ولا « ه » مؤلفا من « ا + ق + ح + د » واذا فرضناها مركبة على هذه الصورة من صفات متفرقة لزم من ذلك أن تكون المجردات موجودة في

(١) اننا نأخذ هنا بعض أفكار « هنري برغسون » كما ذكرها (روستان) في

كتاب علم النفس

(٢) هريوت سبنسر ، مبادئ علم النفس (Principes de Psychologie) ،

مجلد ١ - ص ٣٥٨

العالم الخارجي قبل وجودها في النفس فإذا أرادت النفس أن تنكسبها تعرضت لها .
ولكن كيف تستطيع النفس أن تدرك هذه الصفات المجردة في العالم الخارجي اذا
كانت غير قادرة على التجريد ؟ انها لا ترى اذ ذاك بين « ي » و « هـ » الا مشابهة
غامضة ولا تستطيع أن تمثل هذا التشابه بمشاركة الصفات الا اذا كانت قادرة على
التجريد . فكأن ينسب لايوضح تولد الداني المجردة في النفس الا بفرضها موجودة
فيها . وهذا دور فاسد .

وفي الحق أنه لا معنى لنظرية ينسب الآ بالنسبة إلى كون مؤلف من اجتماع
صفات ذات وجود مفارق ، على مثال الكون الذي تصوره افلاطون . فكأن كل
شيء من الأشياء الخارجية منسوج من صفات مستقلة بعضها عن بعض فإذا تكررت
الصفة في أشياء مختلفة ارتسمت في النفس وثبتت وتجردت عن غيرها من الصفات
المشاركة لها في الوجود . فالتجريد كان اذن في الاشياء ثم انتقل الى النفس فكأن
النفس تكشف بالتجريد عن مفاصل الوجود ، الا ان كشفها عنها ليس ناشئاً عن
فاعليتها ، بل عن ارتسام المجردات الخارجية فيها كما يرسم الطابع على قطعة الشمع .

التجريد والانتباه . - وقد أدرك الفلاسفة المتأخرون ما لهذه الناعلية النفسية

من الاثر في فعل التجريد فعلاؤه بالانتباه . ونحن نعلم أن الانتباه هو حصر النفس في
قسم من أقسام التجريد وتضييق ساحة الشعور وجعله مقصوراً على عنصر واحد دون
غيره . فهو اذن تجريد وقد قال « استوارت ، يل » : « لا يوجد في النفس مفاهيم
طامة ، بل ليس فيها الامعان معقدة لاشياء مشخصة . ونحن نستطيع أن ننتبه الى
بعض أقسام المعنى الشخص ، واستطيع بانتباهنا هذا أن نعين مجرى أفكارنا » .
وقال ريبو : « ان للتجريد أسباباً افعالية تنحل في النهاية الى الانتباه » .

مناقشة . - ان هذه النظرية تجعل لفاعلية النفس أثراً في حدوث التجريد ولكن
هل هي تحليل تام ؟ لنبين أولاً ما هو الانتباه . هل هو تقسيم أم هل هو تحليل .

فإذا كان الانتباه يؤدي كالتقسيم إلى ملاحظة رجل الكرسي دون الكرسي كان التجريد على طرفي نقيض ، لأن معنى رجل الكرسي ليس مجرداً أكثر من معنى الكرسي . وإذا كان الانتباه يؤدي كالتحليل إلى رد المركب إلى البسيط وانتزاع بعض العناصر عن بعض كان التجريد شيئاً واحداً . إن انتباهي إلى بياض الورق دون الورق يقضي رد المركب إلى البسيط لأن بياض الورق ليس أصغر من الورق بل هو أبسط منه . . . إلا أن التجريد ليس تحليلاً عادياً بل هو تحليل من نوع خاص . إن اقتصاري على ملاحظة أحد العناصر المشخصة أو إحدى الصفات الحسية الموجودة في شيء من الأشياء ليس تجريداً حقيقياً ، فإذا انتزعت مثلاً هذا الأبيض عن هذا الورق لم أجد معنى البياض المجرد . إن مفهوم البياض المجرد لا يتولد في قسي إلا إذا فارقت الأبيض الجزئي ، وانتقلت إلى البياض العام الموجود في الأشياء المختلفة . فالمعنى لا يكون مجرداً إلا إذا كان عاماً . وقد أشار « ليبنز » إلى ذلك في معرض الكلام عن تجريد الحيوان ، إذ زعم أن الحيوان غير قادر على التجريد لأنه يقنصر على إدراك صفة من صفات الأشياء الجزئية دون أن ينتزعها ويعممها ^(١) . وهذا يدلنا على فساد النظريات التي جعلت المعنى المجرد صورة مستخرجة من الشيء الخارجي ، أفقر من الإدراك . إن التجريد التام ليس انتباهاً غروباً إلى بعض صفات الأشياء المدركة ، أو إدراكاً ناقصاً يقنصر على اصطفاء بعض مسلمات الحدس الحسي . بل إنه لا يكون حقيقياً إلا إذا أدى إلى تكوين المفاهيم والمعاني العامة فهو إذن غير منفصل عن التعميم .

ب - الفكرة والصورة

فلنا في مستهل البحث أن المعنى العام يختلف عن الصورة اختلاف المجرد عن

(١) ليبنز : Nouveaux Essais I. II ch. XI. E. 10.

المحسوس واختلاف العام عن الخاص . إن معنى الانسان عام ، وصورة زبد خاصة . فكيف بنقل الفكر من هذه الصورة المشخصة الى المعاني العامة المجردة .

لقد أوضح التجريبيون لنا هذا الانتقال من الخاص الى العام بإرجاع المعنى إلى الصورة ، ولنبحث الآن في آرائهم هل هي مطابقة للحقيقة ؟

الصورة المركبة [Image composite] . - قالوا ان المعنى العام يتألف من الصور كما نتركب الصورة المركبة من الصور الجزئية (هو كسلي وغالتون) . ويمكن الحصول على هذه الصورة المركبة بوسائل آلية على طريقة « غالتون » . وذلك يرسم صور متشابهة كصور الاخوة والاخوات مثلاً وعكسها بالفانوس السحري على حاجز واحد بحيث ينطبق بعضها على بعض تماماً . إن الصورة المركبة التي تتكون من انطباق الصور الجزئية بعضها على بعض ليست مشوشة ، ولا مبهمة بل هي واضحة ، لأنها تثبت الخطوط المتشابهة وتزيل الاختلافات ويتكون منها مثال للعائلة يشتمل على صورة كل فرد من أفرادها . وقد رسم غالتون أيضاً بآلة التصوير الشمسي جملة من الصور جعل اخیلتها لاترسم على الزجاج الإزمناً قصيراً جداً ، فحصل بذلك على رسم مركب هو خلاصة الصور المختلفة ووسطها . ان هذه الصورة المركبة ذات صفات فردية خاصة ، وخطوط ظاهرة ، وهي أكثر ملائمة للنظر من الصور الجزئية وقد مزج غالتون على هذا المنوال رسوم ست نساء روميات فألف منها مثلاً عجيب الجمال ، ومزج ست رسوم وجدها على أوسمة المتحف البريطاني تمثل الإسكندر الكبير في مختلف أدوار حياته فحصل على صورة متوسطة للاسكندر ، ومزج أيضاً خمسة رسوم لكليوباترا فحصل على صورة مركبة أجمل من الصورة المنفردة وأكثر منها سحراً . وأعجب هذه الصور كلها ما ركب من رسوم الجنة والمجانين والسارقين ، وما حصل عليه من صورهم النوعية ^(١)

1) Fouillée, Psychologie des idées - forces , p , 335 - 336 , t , I

مناقشة . - قد تكون المعاني الموجودة عند الحيوانات أو عند الطفل مشابة لهذه الصورة المركبة التي وضعها « غالتون » وهي متوسطة بين الصور الحقيقية والمعنى العام حتى لقد سماها ريبو بالصور الجنسية « *Images génériques* » وهي تمزج الادراكات الجزئية بعضها ببعض ويؤدي تمازجها الى ثبوت الخطوط المتشابهة وزوال الرسوم المتباينة . وربما كان الكلب مثلاً لا يعرف سيده الا بالصورة الجنسية المتولدة من تمازج ادراكاته البصرية وادراكاته السمعية . الا ان المعنى العام يختلف عن الصورة المركبة بالصفات التالية :

١- ان الصورة المركبة وسط . مثال ذلك اذا كان الانسان نوعين أبيض وأسود ، كانت صورته المركبة ختلاسية . ولا يمكن ان يقال ان معنى الانسان شبيه بذلك .

٢- ان شمول الصورة المركبة تابع لعدد الاشياء الفردية التي دخلت تركيبها فاذا زدنا عدد الصور المرسمة صورة واحدة تغيرت نتيجة التركيب . اذن فالصورة المركبة صورة جزئية ، اما المعنى العام فلي عكس ذلك . ان معنى العدد مثلاً ينطبق على جملة غير محدودة من الاعداد .

٣- كلما كان عدد الصور الجزئية أكبر كان تأليف الصورة المركبة أصعب أما تأليف المعاني العامة فلا يختلف من هذه الجهة أبداً . ان شمول الانسان أعظم من شمول الخليفة ولكنه ليس أصعب تأليفاته

٤- من الصعب ان نوضح كيف تألفت بعض المعاني العامة من امتزاج الصور الجزئية امتزاجاً آلياً . مثال ذلك مفهوم التابع في الرياضيات ومفهوم الطاقة في الفيزياء ، ومفهوم اللاشعور في علم النفس .

التفكير من دون صور « *Pensée sans image* » . - فالمعاني العامة تختلف اذن عن الصور المركبة اختلاف الكلي عن الجزئي ولكن هل يستطيع

الانسان أن يفكر تفكيراً مجرداً من غير أن يستعين بالصور . لقد اتبع الفلاسفة منذ القدم رأي أرسطو في ذلك فقالوا منه : « النفس لا تفكر ابداً من دون صور » . ولكن الفلاسفة المعاصرين فندوا هذا الرأي وخالفوه .

١ - استقصاء ريبو - ذكر ريبو في كتابه تطور المفاني العامة است

للتجريد والتعميم ثلاث درجات أولها الصورة الجنسية أو المركبة وثانيها المجردات

المتوسطة ، وهي عبارة عن اللفظ المصحوب بالخيال « schéma » وثالثها المجردات العالية

وهي مجردة عن الاختلة والصور . قد تصعب المفاهيم في بعض الأحيان صور إلا أنها

لا تعين على التفكير ، وقد تؤخره ، وتقف حاجزاً دونه ويقتصر الفكر في هذه

الدرجة الثالثة على استعمال اللفظ فقط . وقد سلك ريبو طريقة الاحتضاء لبيان حقيقة

المجردات العالية فسأل مائة شخص ما هي الصور التي تولدها بعض الالفاظ في

أذهانهم فسأله هذا الاحتضاء إلى تقسيم الأشخاص إلى أنواع

شبيهة بالأنواع التي ذكرها (شاركو) في بحث الازايا^(١) وهي النوع

المشخص والنوع البصري أو الطباعي والنوع السمعي ، فاللفظ يوقظ في ذهن الأول

صورة بصرية أو حركية « بصرية على الأكثر » وفي النوع الثاني صورة الكلمة

المطبوعة وفي ذهن السمعي صوت الكلمة فقط . وقد اثبت ريبو أيضاً أن أكثر

الناس لا يتصورون عند سماع اللفظ شيئاً^(٢) ان فقدان الصور لا يدل على عدم وجود

(١) . كنت أقول للشخص : « سألظ عدة كلمات فأرجوك أن تقول لي

بماثمة ومن دون تفكير هل توقظ هذه الكلمة في ذهنك شيئاً أم لا ، ثم ما هو هذا

الشيء ؟ كنت أكتب الاجوبة حالا وإذا تأخر الشخص أكثر من ٥ أو ٢ ثوان

كنت انفي جوابه » . أما الكلمات التي استعملها ريبو فهي ١٤ كلمة : كلب ، حيوان

لون ، شكل ، عدل ، احسان ، فضيلة ، قانون ، عدد ، قوة ، زمان ، نسبة ، علة

لانهائية . « من - ١٢٩ من كتاب ريبو « في تطور المفاني العامة »

(٢) إن نسبة الذين لا يتصورون شيئاً هي بحسب ريبو ٥٣ ٪ .

جوهراً لا شعوري أو علم بالقوة وراء اللفظ . ان هذا الجوهراً الخفي يمثل الألفاظ
وبهها معانيها . فما هي حقيقة؟ ان ريبو لم يوضح رأيه في ذلك تماماً ، ولكنه لم
يتردد في القول ان فرضية الفكر الخالي من الصور والألفاظ قليلة الاحتمال وانه لم يقم
عليها برهان قاطع .

الفردينه ومدرسة وورزبورغ « Würzburg » . - زعم الفردينه في كتابه
« الدراسة التجريبية للعقل » ان هناك تفكيراً من دون صور . وقد توصل الى هذا
الرأي عن طريق تجاربه في التأمل الداخلي . فلاحظ أن مضمون الفكر اغنى من
الصور التي يحتويها وأن نين وغيره من التجريبيين لم يصيبوا كبد الحقيقة بمحاولتهم
ارجاع الفكر الى الصور قال : ان الانسان يفكر في ما وراء الصورة وان لمائة ألف فرك
من الأفكار اربع فحاصلات من الصور Année psychologique 1911 t. XVII
مثال ذلك اذا قلت : ساسافر غدا الى لبنان ، لم توقف هذه الجملة في خاطري صورة
مطابقة للمعنى ، فاية صورة واضحة تمثل كلمة لبنان واية صورة تمثل غدا ، لا بل أية
صورة تدل على معنى الارادة الذي يشتمل عليه فعل ساسافر في المستقبل .

وقد ادت التحريات العلمية التي قام بها علماء مدرسة « وورزبورغ » الى نتيجة
مشابهة لنتيجة الفردينه . الا انهم لم يبينوا لنا ماذا يبقى في الفكر اذا جردناه من الصور
لذلك كانت نتائج باحثهم غامضة مبهمه . فبينما نجد (مارب) يقول بالاستعدادات الشعورية
اذا بيوهلر Buhler يقسم اسس الفكر الى ثلاثة انواع : الشعور بالقاعدة والشعور بالعلاقة
والاتجاه والاستعداد العقلي . وقد تكلم الفردينه عن الاتجاه والاستعداد العقلي وأشار الى
أثر حركة الفكر في التعميم . وبين وليم جيمس قبله ما هو اثر الحالات النافلة وشعور النسبة
مناقشة . - ان هذه الايضاحات غامضة ، وهي لا تثبت لنا وجود تفكير من
دون صور إثباتاً نهائياً . فلا تزبل الشبهات التي ذكرها ريبو . ان تجارب التأمل
الداخلي لا توصل الي يقين تام رغم ظواهرها العلمية . لأنك لا تأمن أن يكون

الشخص محدوداً بأوهام الطريقة الشخصية فقد يقول لك أنه يفكر من دون صور وهو في الحقيقة لا يفكر . ان تجارب الفردية تدل على فقدان الفكر لا على وجوده من دون صور . ومن الصعب أن يوجد الفكر من غير أن يشتمل على بعض العناصر المتفرقة أو الرمزية أو غير المعينة . ونحن نعلم أنه لا يمكن تصور العلاقات دون حدودها ولا معنى للحدود الا بنسبتها الى الصور أو أجزاء الصور . والخلاصة ان (الفردية) وعلماء مدرسة (وورزبورغ) لم يوقفوا الى إثبات وجود الفكر الخالي من الصور وإثباتاً نهائياً . ولكنهم أثبتوا أن النفس تذهب الى ما وراء الصورة في التفكير المجرد وسؤالاً أسميناً حقيقة هذا التفكير المجرد ، استعداداً قسماً أو اتجاهاً فكرياً أو حتماً لاشعورياً أو علماً بالقوة ، فان فيه شيئاً غير الصور وهذا يدل بوجه ما على أن حقيقة المفهوم مابينة لحقيقة الصورة . ولنبعث الآن في الطريق الذي تسلكه النفس لبلوغ المعاني العامة .

ج - كيف نتوصل النفس الى المعاني العامة

ما هو منشأ المعاني العامة ؟

الفرضية الأولى . « النفس تبدأ بالجزئي » .

هذه فرضية التجريبيين الذين يزعمون أن المعاني العامة تتألف من الادراكات الجزئية أو الفردية . ولكننا اذا تذكرنا ما قلناه في مبحث الادراك تبين لنا أن النفس لا ابتداءً في إدراك العالم الخارجي بالجزئي أو الفردي الذي يقضي تقرباً الأشياء بعضها عن بعض بل تبندى بالحدس المبهم الكلي الذي تختلط فيه صور الأشياء . ان تكون صورة الشيء الخارجي لبساً أصراً أولياً بل هو ناتج عن عمل فكري طويل

الفرضية الثانية . — النفس تبندى بالكلي

زعم العقليون أن النفس تدرك الكلي أولاً ثم تهبط منه الى ادراك الجزئي قال

أرسطو : « المدرك هو الفرد ، ولكن الإدراك يتبع الحكمي ، فنحن ندرك الإنسان الحكمي قبل أن ندرك (كلاباس) » ^(١) . وقال ليبنتز : إن الطفل لا يدرك الفرد إدراكاً وبضماً ، لأن أقل تشابه بين الأفراد يجده فيختلط عليه الأمر ولا يفرق بين هذا وذاك ، قال ونحن نجرد المعاني بالانتقال من الأنواع إلى الأجناس لا من الأفراد إلى الأنواع ^(٢)

— ان في هذه الفرضية التهاماً . لانها تقتضي أن يكون التجريد أولياً مع أن الفكر البشري لا يستطيع في حالته الابتدائية أن يقوم بفعل التجريد والتعميم . وقد ذكر (كلابلريد) أن المعاني للعلمة إنما تنشأ عن تجريد مبني على تحليل صفات الأشياء . وليس في وسع الطفل والإنسان الابتدائي أن يقوم بهذا الفعل . فالطفل عاجز عن إدراك المفاهيم المجردة والإنسان الابتدائي بعيد أيضاً عن تصور المعاني العامة وقد بين ريبو ان لغة الاقوام الابتدائية غنية بالالفاظ القريبة من الحس ، قال : « ان في لغة سكان أميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السديان الاسود والابيض والاحمر ولكنها لا تتضمن كلمة تدل على السديان ولا على الشجرة بصورة عامة . إن عندهم الفاظاً خاصة للدلالة على غسل الوجه أو غسل وجه الآخرين أو غسل الثياب أو غسل الادوات ، يبلغ عددها ثلاثين كلمة ، ولكنهم لا يعرفون لفظاً يطلقونه على الغسل بصورة عامة » ^(٣) حتى أن أسماء الاعداد تختلف عندهم بحسب الأشياء المحدودة .

الفرضية الثالثة . — النفس تبدي بغير المعين .

لا فرق عند الانسان الابتدائي بين الجزئي والكلي كما أنه لا فرق عند الطفل

(١) ارسطو : De anima, II, 18, 100 à 16

(٢) ليبنتز Nouveaux Essais liv. III ch. III

(٣) ريبو [Idées générales 110 — 111] ، ولني بول (Fonctions intellectives)

بين الداخلي والخارجي ، أو الشخصي والموضوعي . قال ريبو : تنتقل النفس من غير المعين الى المعين ، فإذا كان غير المعين مرادفاً للكلّي كان انتقال الفكر من الجزئي الى الكلّي غير صحيح . ولكن النفس لا تبتدي بالكلّي ، بل تبتدي بالمبهم . إن الطفل لا يعرف الأشياء تعريفاً واضحاً ، بل يذكر في رسمه لها صفات مختلفة ، فالحي عنده مثلاً هو ما يفعل ويتحرك ويشعر وينفع ؛ فالطفل بعيم تعميماً غامضاً مشوشاً ، ويمزج الأجناس والأنواع ، ويكتفي في مزجه لها بالمناسبات البعيدة ، والمشايات الظاهرة وهو سم معاني الألفاظ ، ويستعملها في غير محلها ، وسواء لديه أكانت مطابقة للأشياء أم غير مطابقة ، فإن كل لفظ من الألفاظ يصلح عنده للدلالة على كل شيء . والإنسان الابتدائي كالطفل لا يفرق بين الأشياء ولا يحدد معانيها ، بل يمازج بينها ممازجةً روحية ، تدل على أن لجميع الأشياء عنده حقيقة واحدة ، فالأحجار والأشجار تمازج شعور الإنسان كما يمازج الإنسان حياة الحيوان ، وهذا يوضح لنا معنى الأساطير ويبين لنا كيف تتحول الأشياء في نظر الإنسان الابتدائي من صورة الى أخرى ، فلا انتقال من الجزئي الى الكلّي ، ولا من الكلّي الى الجزئي ، بل الأصل في المفاهيم عدم التعيين وعدم الوضوح . ولنبين الآن ما هي العوامل التي تنقل النفس من عدم التعيين الى التعيين ، وتؤدي الى تركيب المفاهيم العامة والمعاني المجردة .

١ - العامل الحيوي

الفكرة والمؤالفة الحيوية . - إن للعوامل الحيوية والضرورات العملية أثراً عظيماً في تكوين المفاهيم ، فالتجريد تابع للحاجة ، والتعميم عادة حيوية . انظر الى الطفل إنه يعرف الأشياء بحسب منافعها وبحسب استعماله

لها ، حتى أن مفاهيمنا وتصنيفاتنا العلمية قد تولدت من عادات عملية ، والدليل على ذلك أن تعريفات الأشياء وتصنيفاتها تابعة عند الأمم الابتدائية للطرائق المستعملة في الحصول عليها ، وسنبين في بحث العادة أن العادة علمة ، وانها رد ثابت على مؤثرات خارجية متحركة . وقد بين هنري برغسون أن الإدراك ليس تصوراً ما كنا ، بل هو مقياس تأثيرنا الممكن في الأشياء ، وهذا يدل أيضاً على أن في الإدراك تعميماً . قال (رويس) : « إن أنماط الفعل أقل اختلافاً عندنا من أنماط الحس ، فصراخ الطفل وحركاته لا تختلف بحسب الله اوجوعه أو حرمانه من شيء ينسلى به : إنه يضم هذه المؤثرات كلها في صنف الأشياء المبكية » . وقال أيضاً : « إن جسدنا يصنف أنماط الفعل قبل أن يصنف عقلاً الأشياء » ونحن لا ندرك الانواع والاجناس إلا من وراء فاعليتها المختلفة والموحدة . « Evolution psychologique du jugement » ص ١٣٤ .

ولا يمكن أن يكون للجسد كما هو عليه إلا حركات محدودة ، أما المؤثرات الخارجية فغير معدودة ، فهو يرد الحركات الشابتة على المؤثرات المتغيرة ، وبكثني بالتشابه البسيط في مؤلفة البيئة . قال هنري برغسون ^(١) « إذا أثر حامض الفلور المائي بصورة واحدة في كاربونات الكلس وخاماً كانت أو حركاً ، فهل يقال إن الحامض يميز صفات الجفنى من بين الانواع المختلفة ؟ ليس ثمة فرق بين فعل الحامض في استخراج الاساس من الملح ، وبين فعل النبات الذي يستخرج من الاتربة المختلفة قس العناصر الضرورية لغذائه . ولنتقدم خطوة أيضاً : تصور شعوره ابتدائياً كشعور الآمين في قطرة الماء ، إنه يشعر بتشابه المواد التي يستطيع امتصاصها ، لا باختلافها بعضها عن بعض » .

(١) هنري برغسون : المادة والذاكرة ، ص ١٧٣ - ١٧٤ من الاصل الفرنسي .

واطلاصاً : إننا إذا ارتقينا من المهدن الى النبات ، ومن النبات الى أبسط الموجودات الحساسة ، ومن الحيوان الى الإنسان ، وجدنا وحدة في ردود الفعل ، واختلافاً في المؤثرات ، وهذه الوحدة هي البذرة التي يبدؤها شعور الإنسان الى فكرة عامة .

مناقشة . - للتجريد إذن أصول حيوية ، إلا أنه من الصعب إرضاح المفاهيم بالعوامل الحيوية . ومهما ، وقد أدرك هنري مورغسون تمامه ذلك ، فقال : إن العدل بولد شعوراً بالشمع مبهماً ؛ ولكن هذا الشعور بعيد عن التصور التام للعمومية ، كما هو بعيد عن الإدراك الواضح للفردية . إننا نشعر بالتشابه ونعيش فيه قبل أن نصوره . إن رتبة العادة الحيوية دون رتبة المفهوم ، حتى لقد بين (كلا باريد) أن إدراك التشابه لا يتقدم دائماً على إدراك التباين ؛ نعم إن الطفل يتفهم عمله على تشابه الأشياء ويعيش فيه ، ولكنه لا يتصور هذا التشابه ولا يعقله ؛ أما تباين الأشياء فيحدث على عكس ذلك شعوراً بعدم الموافقة ، وبولد الانتباه والفكر .

وعلى ذلك فإن العادة والموافقة الحركية تهيئات الفكرة ؛ ولكن الفكرة شيء والعادة شيء آخر : « العادة تفتي عن الفكر والمفاهيم ، ولكنها لا تقومها ؛ بل توجد لها معادلاً غامضاً يكفي لحاجات العمل ، ويصلح للموجودات العديمة العقل ، إلا أنه لا يصلح للموجودات العاقلة التي تشعر بالعمل وتأمله » .

٢ = العامل الاجتماعي

الفكرة والعقل المشترك . - إن تكون المفاهيم تابع أيضاً للعوامل الاجتماعية ، لأن الحياة الاجتماعية ترغم الأفراد على تبادل الأفكار بواسطة اللغة . واللغة اجتماعية بولدت . نعم إن المفهوم يختلف عن اللفظ إلا أنه متصل

به ، متحد معه تماماً . والطفل اذا تعلم مفردات اللغة ؛ تعلم معها تصنيف الأشياء إلى أجناس وأنواع .

إن تصنيف الأشياء في لغات الأمم الابتدائية مطابق لتصنيف القبائل . كل قبيلة من قبائل أستراليا مقسومة إلى فخذين كما أن الكواكب والقوى الطبيعية والنبات والحيوان وسائر الموجودات من حيّة وجامدة مقسومة إلى صنفين [Durkheim et Mauss , in Année soc. v1 , 7 — 13] وكل الموجودات مقسومة عند هنود الزونيس (Zunis) أي المكسيك الجديدة إلى سبعة عوالم متباينة رغم تشابهها كما أن القبيلة مقسومة عندهم إلى سبعة بطون .

حتى لقد زعم دور كهايم أن مفهوم الجنس متولد من الحياة الاجتماعية لأنه يتضمن معنى القرابة والترتيب ، وهذان الأمران لا وجود لهما في الطبيعة بل هما اجتماعيان بالذات ^(١) .

واذا حللنا صفات المفهوم وجدناها تدل على أصله الاجتماعي . إن التصورات الحسية جزئية ، كثيرة التغير والتبدل ؛ أما المفهوم فكلّي عام ينطبق على عدد غير معين من الأشياء ، وهو ثابت ثبوتاً نسبياً لأنه مثال ونموذج لا يتغير الا قليلاً . إن التصورات المشخصة فردية تنطبق على الأفراد والأشخاص ، أما المفهوم ؛ فغير شخصي لأنه مشترك بين جميع أفراد المجتمع فهو إذن فوق الفكر الفردي كما أن الجماعة هي فوق الأفراد .

مناقشة . — يمكننا أن نستنتج من هذه النظرية ما يلي .

١ . — إن بنية الجماعة تنعكس على أشكال التصانيف والمفاهيم .

(١) دور كهايم (Durkheim) : العصور الأولى للحياة الدينية *Formes*

élémentaires de la vie religieuse ص (٢٠٥ - ٢١١)

٢ - إن الهيئة الاجتماعية تنقل هذه المفاهيم من جيل إلى جيل بواسطة اللغة وتثبتها فلا يمكن تبديلها من غير مقاومة ، إن أكثر مفاهيمنا متولد من الوسط الاجتماعي .

٣ - لقد أعانت الهيئة الاجتماعية على تكون الفكر المنطقي وذلك بإخراجها الفرد من دائرة الأمور الشخصية .

ولكن هل يمكن القول إن الهيئة الاجتماعية قد ولدت الفكر ؟ هل أبدعت الهيئة الاجتماعية ملكة التفكير بالمفهوم .

إن اتباع النظرية الاجتماعية في هذا الأمر صعب ، لأنها لا توضح لنا كيف يولد الاجتماع قوة التفكير في الأفراد . إن في الفرد والطبيعة ما يفني عن الاجتماع ، ولولا استعداد الفرد للتفكير لما استطاعت الهيئة الاجتماعية أن تولد شيئاً ، أضف إلى ذلك أن المفهوم كلي ، وأن الاجتماعي محدود وأن التفكير المنطقي مجرد عن كل سلطان ، بينما التفكير الاجتماعي خاضع لضرورات المجتمع وغاياته .

يقول الاجتماعيون : لا يكون التفكير منطقياً إلا بالحياة الاجتماعية ، ولكن يمكننا أن نقاب نظريتهم ونقول : لا تكون الحياة اجتماعية إلا بالتفكير المنطقي ^(١) .

٣ = العامل النفسي

الفكرة والمحكم . - لا يمكن إيضاح تكون المفهوم إلا بالوظائف العقلية العالية لأنه يقضي الشعور بالمشابه والاختلاف مما يستلزم إدراك بعض العلاقات وتصديقها ويستند إلى أعمال ذهنية مقومة له ، فيصبح بها مثلاً أعلى من التصورات التي اشتركت في تكوينه . لذلك قال (بورلو) ^(٢) :

(١) Lacombe, in Revue de Méta. 1926 p. 371

(٢) Barloud. La pensée Conceptuelle 173 — 174

التمعيم هو انتقال من الشعور المبهم إلى الشعور الواضح ، من الفكرة الغامضة إلى الفكرة الواضحة البينة . التعميم هو التعريف ، والتعريف هو الكشف عن العلاقة التي يقوم عليها التجريد ؛ الفكرة العامة هي الفكرة المعرفة .

وتصور المفهوم لا يكون مقصوراً ، كما زعم التجريبيون ، على خطوط بعض الصور ومرورها بساحة الشعور فحسب ، بل إن الفكر يقبل هذه الصور أو يرددها بحسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لتعريف المفهوم اعني قانونه المقوم له . وما يؤيد ذلك أننا كثيراً ما نخطئ في معاني الألفاظ ، ونستشهد في الدلالة على المفهوم بمثال فاسد لا يدل عليه . فالمفهوم إذن مبني على الحكم وهو يشتمل كالحكم على فعلين أساسيين « التحليل والتركيب » . قال تجريد تحليل ، وغاية التعريف أن يظهر الصفات الأساسية التي كشف عنها التحليل ، أما التركيب فيجسم هذه الصفات المقررة ويؤلف منها مثلاً معيناً محدوداً واضحاً العلائقي .

الفكرة هي إمكان عدد غير معين من الاحكام — من خصائص المعاني العامة اشتغالها بالقوة على عدد غير معين من الاحكام ^(١) ، وقد سمى هاميلتون هذا الامكان (Universalité potentielle) — كلية بالقوة — ومعنى ذلك أننا اذا حملنا شمول المحمول وتضمنه تحليلاً قسماً ، وجدنا الشمول مركباً من عدد غير منتهٍ من الاحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها محمولاً ، كقولك زيد إنسان ، وبكر إنسان ، وليس جبريل إنساناً الخ . ووجدنا التضمن مركباً من عدد غير منتهٍ من الاحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها موضوعاً ، كقولك الإنسان حيوان ، الإنسان فاطمى ، أو ليس الإنسان مشتراً ، الخ . . . وليس إطلاق هذه الاحكام مجرداً عن كل قيد ، بل هو مقيد بتعريف المفهوم وقانونه المقوم له ، وهذا يدل على أن حقيقة المفهوم مختلفة عن حقيقة الصورة . نعم إن

الصورة ليست ساكنة ، ولكن صفتها الحدسية المشخصة تعين على بقائها فيه للشعور مدة من الزمان تكسيها شيئاً من السكون القسي ، أما الفكرة فهي كلامية بالذات لا يمكنها أن تتبلور وتقلب الى صورة إلا اذا فقدت صفتها الذاتية ، فالثابت في الفكرة هو التعريف ، وأعني به القانون المجرد المشتمل على الصور والأحكام ، أما الصور والأحكام فهي عظيمة الاختلاف ، كثيرة التبدل ، فكأن الفكرة كامنّة وراء الصور والأحكام ، حتى لقد خفيت على (بركلي) كما أن بعضهم قد زعم أنها استمداد فكري ، أو جوهر لا شعوري ، أو عادة ، أو نزعة ، وهذا كله يدل على أنه لا غنى للفكرة عن حامل يحملها ويثبتها ، وهذا الحامل هو اللفظ .

٣ = حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية

كان أرسطو يقول : « لا علم إلا بالكيان » ، لان الحوادث الجزئية والموجودات الفردية ، صريعة التبدل ، كثيرة التغير والتحول ، لا يثبت عنها إلا معرفة ناقصة ، وهذا يدل على أن للمعاني العامة أثراً عظيماً في تكون المعرفة العلمية ، وبوضع لنا السبب في اهتمام الفلاسفة منذ القدم بالبحث عن قيمة المفاهيم ، وإذا كان المفهوم أساس العلم ، فلي الفيلسوف أن يبين هل ينطبق المفهوم على وجود حقيقي خارج النفس ، أم هل هو تصور محض لا أثر للوجود الخارجي في تكوينه ؟ .

نعم إن للفكرة قيمة عملية لأنها تعين على الفعل ، ولها قيمة اجتماعية لأنها تصل الأفكار بعضها ببعض ، وتوجد تصوراً عاماً مشتركاً ، إلا أن هذه الصفات لا توجب أن تكون الفكرة مطابقة للوجود الخارجي . نعم إن الفكرة آلة العمل ، ولكن آلة العمل ليست بالضرورة نسخة مطابقة للوجود الحسي .

ومع ذلك فقد زعم بعض الفلاسفة منذ القدم أن قيمة الفكرة ، من حيث هي آلة للعمل ، ومن حيث هي أيضاً واسطة لاتصال العقول بعضها ببعض ، إنما تنشأ عن مطابقتها للوجود ؛ فكل معنى متصور له في الوجود مثال . ولنبحث الآن في علاقة الفكرة بالوجود .

وجود الترويات . - الفكرة ذات وجود مفارق .

قال بعضهم : ليست الفكرة مطابقة للوجود فحسب ؛ بل هي مقومة له ، موجودة لذاتها وبذاتها . ولتقرب الآن هذا الرأي العجيب من الاذهان :

١ = لماذا كانت الفكرة موجودة خارج العقل ؟

لننظر الى الأفراد والموجودات الحسية . إن هذه الاشياء لم توجد منذ القدم وان تبقى موجودة الى الأبد ، بل تزول كما زال غيرها من قبل ، ثم انها تتغير وتبدل دائماً من الحياة إلى الموت . وهي كثيرة لا يتناهى عددها فلا تصلح لأن تكون مفاهيم متصورة ، كلما حاولنا إدراكها وتحديددها تبدلت وتغيرت كأنها (يروته) الذي جاء ذكره في الاساطير لا نقبض عليه الا ويستحيل الى شيء آخر .

ولنتنظر الى المعاني المتصورة . انها موجودة قبل الاشياء الحسية وبعدها . فهي مثل خالدة لا تدثر ، وصور معقولة لا تتغير ، معرفة محددة ، لا تناقض فيها . كل معنى منها مثال تنسج المحسوسات على صورته . وهي تثبت الفكر وتعينه على إدراك الهوية وراء التغير والوحدة وراء الكثرة . على أن الثابت الخالد أكثر حقيقة من المتغير الفاني ، والواحد أثبت وجوداً من الكثير المتفرق . إذن فالمعنى المتصور أو المفهوم أثبت وجوداً من الفرد ، وهو مطلق الوجود ، أما الفرد فشرطي نسبي ، إن حقيقة الإنسان أثبت وجوداً من شخص سقراط .

٢ = كيف نشرق الفكرة على العقل ؟

العقل لا يبدع المعاني العامة التي يتصورها ، بل يقبلها قبولاً ، ولولا حجاب الحس ، لأدركها مباشرة وتأملها . فلي طالب الفكرة أن يتجرد من جسده ويخرج من كهف الحواس ، ويستبدل الظلال بالحقائق . ويرتقي من عالم الحس إلى نور العالم المعقول ، عالم المثل . إن جدل افلاطون هو انتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وهو في الوقت نفسه تخلية وتجليه وتخليه ، ورجوع إلى الذات وصعود إلى الحق . والنفس عند تأمل الفكرة تعود إلى حقيقتها الأولى وتذكر ما كانت عليه من العلم قبل اتصالها بالجسد . ينتج من ذلك أن الفلسفة هي طريقة فكرية وسلوكية خلقي مما تنفصل بهما النفس من الخدس الحسي إلى الخدس الفكري وتتجرد من الجسد . فهي إذن تعلم الموت ، وتجعل سقراط يتلذذ بتجرع السم لعلمه أنه لاحق بموكب الآلهة ، لتأمل المثل . وقد شرحنا رموز هذه الأسطورة سابقاً وبيننا بعض معانيها .

قيمة هذا الرأي

إننا نعجب اليوم لهذه الآراء ونستبعد تحليل حقيقة المعاني العامة على هذا الوجه ، ولكن هل بطلت هذه الآراء كلها في أيامنا ؟ .
لنبين أولاً أن بعض العلماء المتقدمين قرروا ثبوت الأنواع . ولا يزال اليوم لم يبق من علماء الحياة يؤيدون ذلك . ومعنى ثبوت الأنواع أن هناك مثلاً ثابتاً للنوع لا يتبدل رغم تبدل الأفراد .
ولنبين ثانياً أن أكثر العلماء يعتقدون أن قوانين العلم هي قوانين الطبيعة وأن العقل لا يخترعها اختراعاً بل يكتشفها اكتشافاً . وهي ثابتة تحيط بالحوادث كما تحيط الأنواع بالأفراد . ومعنى ذلك أن وراء الحوادث المتغيرة

وحدة ثابتة . فالنوع أثبت وجوداً من الفرد كما أن القانون أثبت وجوداً من الحادث ؛ إذن فمسألة وجود الذوات مسألة قديمة ، إلا أن العلماء كلما بحثوا عن قيسة العلم ومطابقة القوانين العلمية لحوادث الطبيعة عادوا إليها وأثاروها من جديد .

المفهومية - Conceptualisme ليست الفكرة موجوداً مفارقاً ، بل هي منتزعة من الموجودات . لقد لام أرسطو افلاطون منذ القدم على قوله إن للمثل وجوداً مستقلاً عن العقل ، فكأن يقول ليس الإنسان بذاته هو الوجود الحقيقي ، بل الموجود الحقيقي هو بربكس وآسبياد . أما الفكرة فلا تفارق الفعل وهي مع ذلك مطابقة للوجود .

المفهومية القديمة . — إن لكل فرد في زعم أرسطو مادة تميزه عن غيره من الأفراد وصورة توحد بينه وبين جميع أفراد النوع . والمادة والصورة متحدتان في الجوهر ، أما المادة فهي القوة التي تنتجها نحو الفعل ، وأما الصورة فهي الفعل الذي تنحقق القوة فيه ، فلا وجود لأحدهما إذن دون الأخرى . إلا أن العقل يستطيع أن يعقل الصورة مجردة عن المادة فينتزعها من الموجودات الحسية ، ويكون منها الفكرة ، ولا وجود لهذه الصورة المجردة إلا في العقل .

المفهومية الحديثة — يقتصر المحدثون من أصحاب هذا المذهب على القول : إن للأفراد والحوادث صفات مشتركة وصفات مختلفة ، وإن العقل ينتزع الصفات المشتركة ويمردها عن غيرها ويكون منها المعاني العامة . نعم إن الصفات المشتركة ليست مفارقة في الأفراد للصفات المختلفة إلا أنها موجودة فيهم ، لازمة لهم ، مقومة لذواتهم .

وقصارى القول لا وجود للصور المفارقة في العالم الخارجي ، بل هي

وجوده في العقل فقط ، والعقل لا يتخبرها من نفسه اختراعاً ، بل ينزعها من الموجودات الخارجية انتزاعاً ، فيجمع الصفات الذاتية دون العرضية .
والذاتي أثبت وجوداً من سائر الصفات الأخرى .

اللفظية Nominalisme - الفكرة إشارة أو رمز .

زعم اللفظيون أن المعنى العام غير موجود في الذهن ولا هو موجود خارج الذهن .

اللفظية القبرية - قال قدماء اللفظيين لا وجود للفكرة العامة في العقل .
كما أنه لا وجود لها في العالم الخارجي لأن جميع الموجودات فردية . إلا أن الإنسان قد اخترع الأسماء للدلالة على بعض الأشياء المشابهة . فالتفكير هو الكلام والفكرة إذن هي اللفظ « flatus vocis » أي قفحة من قفحات الصوت تذكرنا بالأشياء الفردية .

اللفظية الحديثة - لهذه النظرية في الفلسفة الحديثة صور مختلفة . منها مذهب فلاسفة التداعي الذين زعموا أن المفهوم إنما هو لفظ يثبت بالتداعي صوراً نفسية كثيرة وأن هذه الصورة إذا حذفت من المفهوم لا يبقى منه إلا اللفظ . ومنها مذهب فلاسفة البراغمايزم (العمليين) الذين ادعوا أن مفاهيمنا إنما هي اصطلاحات موافقة تعين الناس على التقاطع فيما بينهم . وأن العلم المؤلف من هذه المفاهيم إنما هو لغة جيدة الوضع . فالمفهوم لا يدل على الوجود الحقيقي بل هو آلة عمل تعين على الانتفاع من الحوادث بحسب الحاجة . والمعنى الصحيح هو المعنى النافع كالمفشار والمطرقة ونقول بعبارة أوضح لو كان لنا حاجات غير حاجتنا الحاضرة وحواس وأعضاء مختلفة لكأن مفاهيمنا مختلفة أيضاً عما هي عليه الآن .

النتيجة - إن مذهب اللفظية بشير كثيراً من الشبهات التي لا يمكن

حلها : منها أن هذا المذهب يجعل الفكر تابعاً للصورة واللفظ ، مع أن الفكر متقدم على اللفظ مبدع له ، وقد يزيد على الصور ويحيط بها ، فلا تجد بين بعض المفاهيم والصور صلة . ان تصور علاقة ما بين شيئين يختلف تماماً عن كل من هذين الشئين .

إن المعاني العامة ليست ألفاظاً ورموزاً فقط ، لأنه لا قيمة لهذه الرموز والاشارات إلا بالمعاني العامة التي تدل عليها . إن الرياضي يستعمل حروفاً مختلفة كـ (ب - د) ، و (س ع ف) ويعلم أنه يستعمل الأولى للكميات المعلومة والثانية للكميات المجهولة . فدلالة الاشارات تابعة ، إذن الاصطلاح والتجربة وفاعلية الفكر .

وقصارى القول : إن في كل من المذاهب السابقة وجهاً صحيحاً . فالوجودية مصيبة في جعلها موضوع العلم مشتملاً على الامور الثابتة فقط . والمفهومية مصيبة في قولها إن المفاهيم لا توجد إلا في العقل . واللفظية مصيبة في بيان تأثير الألفاظ والصور الحسية والاحتياج والعمل في تكون الفكر إلا أن كلاً من هذه للمذاهب يضمن كما رأيت ناحية نظره فينتهي إلى نظريات لا تؤيدها التجربة .

١ = المصادر

- 1 — Binet; Etude expérimentale de l'intelligence.
- 2 — Bourdon; l'intelligence
- 3 — Burloud; La pensée conceptuelle
- 4 — Durkheim; Formes élémentaires de la vie religieuse
- 5 — Goblot; Traité de logique
- 6 — Lévy-brühl; fonctions mentales, dans les sociétés inférieures
- 7 — Ribot; L'évolution des idées générales
- 8 — Ruysen; Evolution psychologique du jugement
- 9 — Sapiér; La pensée concrète
- 10 — Taine; de l'intelligence .

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - التفكير من دون صور ٢ - التجريد عند الإنسان الابتدائي
والطفل ٣ - التفكير والهئية الاجتماعية ٤ - المفهوم والحكم .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ما هو المعنى العام (نانسي ٤ سترازبورع ١٩٢٦ ١٩٢٧) .
٢ - ما هو المفهوم ٤ أثر المفاهيم في المعرفة (ديجون ١٩٢٥) ٣ - حقيقة
المعاني العامة وتكوينها (نانسي ١٩٢٨) ٤ - علاقة التجريد بالتعميم
واختلافهما (باريز ١٩٢٥) ٥ - هل يمكننا أن نقول : إن كل إدراك
يقنضي شيئاً من التجريد والتعميم ٤ ويستلزم الذهاب الى ما وراء الفرد
(كان ١٩٢٧) ٦ - الفكرة والصورة (نانسي ١٩٢٥ ٤ إكس ١٩٢٩)
٧ - وظيفة الصور في التفكير المجرد (بوردو ١٩٢٤) ٨ - الفكر
والصورة (غرينوبل ١٩٢٨) ٩ - ما هو الفكر ٤ وبأية صورة تفكر ٤
هل نفكر من دون صور ١٠ - أصحح - كما زعم نين - أن الفكرة
العامة المجردة هي لفظ فقط (بواتيه ١٩٢٦) ٩



الفصل الحادي عشر

الإشارات والرموز واللغة

١ - الإشارات والرموز

تعريف الإشارة . = عرفوا الإشارة بقولهم هي حدث مدرك بالحواس ينقل الفكر الى تصور حدث آخر غير مدرك أو غير ممكن الإدراك ، فالدخان هو إشارة للنار ، والدموع هي إشارة للحزن ، ويجب أن يكون كل من النار والحزن غير مدرك مباشرة بالحواس .

الإشارة وتداعي الأفكار . - وقالوا إن دلالة الإشارة على الشيء إنما تكون بواسطة تداعي الأفكار ، وإنه لا وجود للإشارات الطبيعية . فإذا لم تربط التجربة فكرة الدخان بفكرة النار ، وفكرة الدموع بفكرة الحزن ، لم يدل الدخان على النار ، ولا الدموع على الحزن .

ولكن ارتباط شئين برابط التداعي لا يجعل أحدهما بالضرورة إشارة دالة على الآخر ، إن البئر يذكرني بالماء ، والرشيذ بالبرامكة ، والبواب بالمدرسة ، ولكن ليس أحد هذه الحدود إشارة بالنسبة الآخر . إن رابطة الإشارة مختلفة عن روابط الاقتران والنشابه والتضاد ، لأن الإشارة هي دلالة حاضرة على حقيقة غائبة ، فينبغي إذن أن تكون نتيجة لها مرتبطة بها ارتباط المعلول بالعللة . مثال ذلك أن الغيوم السوداء إشارة تدل على المطر ، لأنها نتيجة لتكاثف بخار الماء في الجو ، فالرابطة التي تقوم عليها الإشارة هي إذن رابطة طبيعية عامة ، أما رابطة التداعي فلا تدل إلا على علامة خاصة بشخصية جزئية ، وقد يقال : إن بعض الإشارات ليست مركزة على علاقة طبيعية بينها وبين الشيء الذي تدل عليه . مثال ذلك

أن القطار ليس علة طبيعية لوجود النور الأحمر على الخط ، وللفكرة ليست بالضرورة علة حدوث اللفظ ؛ إلا أن هذه الإشارات اصطلاحات متفق عليها ، فإذا اصطاحنا أن تدل على مجيء القطار بالنور الأحمر ، أصبح هذا النور إشارة دالة على العلاقة الموجودة بينه وبين مجيء القطار ، وإذا اتفقنا أن نلبس للون الأسود في أيام الحزن ، أصبح هذا اللون إشارة ذات معنى خاص .

فيمكننا أن نصحج تعريف الإشارة بقولنا : هي معلول مدرك بالحواس لعلّة غائبة غير مدركة ، أو غير ممكنة الإدراك .

وفي هذا التعريف شيء من الغموض أيضاً ، لأن الأسباب المتقدمة على الإشارة كثيرة ، وربما دلت الإشارة على البعيد منها ؛ إن السبب المباشر لاحمرار الوجه هو تبدل الدورة الدموية لا الخجل ، وعلّة النور الأحمر هي حركة بعض الأسلاك الحديدية لا مجيء القطار ، فنحن كثيراً ما نترك العلّة القريبة ونبحث عن السبب البعيد ، لعلاقته برغائبنا وإرادتنا . فالإشارة لا تدل على علاقات مادية مجردة ؛ بل تدل على أسباب معزوجة بصورتنا وعواطفنا . والعلاقة الموجودة بين الإشارة والشيء هي علاقة منصورة لا علاقة حقيقية .

ومن صفات الأشعار أنها تنطبق على جملة من التصورات المتشابهة ، وينحصر أثرها في استدعاء هذه التصورات ، فتصبح رمزاً . ويشترط في ذلك : (١) أن تكون الإشارة دالة على معنى خاص بها (إن صورة الرجل ليست إشارة دالة عليه) .

(٢) وأن تكون غير مرتبطة بالتصورات المتشابهة ارتباطاً خاصاً مختلفاً عن ارتباطها بغيره .

ويمكن تقسيم الاشارات بحسب الحواس إلى إشارات بصرية وإشارات سمعية وإشارات لمسية وغيرها ، إلا أن أكثر الاشارات سمعي أو بصري ، وإذا تذكرنا أن العلاقة بين الاشارة والشيء قد تكون طبيعية وقد تكون اصطلاحية ، أمكن تقسيم الاشارات كما يلي :

١ = بصرية : (الحركة والرجفان والحرمة والصفرة التي تصحب الميجان) ٢ = سمعية : (صراخ المذة والألم)	} الاشارات الطبيعية
١ = بصرية : اللغة ، والاشارات البحرية ، ولغة الصم والبكم ، واشارات الخطوط الحديدية ، والتلفراف البصري وكتابة رموز الموسيقى والخط ٢ = سمعية (اللغة المحضة)	

وبتم الانتقال من الاشارات البصرية الطبيعية إلى الاشارات البصرية الاصطلاحية (بالحركات التحليلية) أي بالحركات التي تدل على الأفكار لا على العواطف ، وهي منتشرة عند الأمم الابتدائية . ويتم الانتقال من الاشارات السمعية الطبيعية إلى الاصطلاحية بالألفاظ التقليدية ، وأصوات التعجب والنداء وغيرها .

اللغة الطبيعية — اللغة الطبيعية هي الظواهر التي تصحب الميجان والحركات التي ترافق الفكر .

يشتمل البحث في اللغة الطبيعية على مسألتين : ١) ما هي قوانين حدوث هذه الظواهر : ٢) وكيف تفهم معناها . وقد تكلمنا في مبحث الميجان عن المسألة الاولى ، فالتكلم الآن عن الثانية .

كيف نفهم معنى الاشارات ٠ — زعم بعض الفلاسفة (دوغالد ستوارت ، وغارنيه ، وجوفروا) أن في الإنسان ملكة فطرية خاصة تؤهل هذه الاشارات الطبيعية ، وقد سموها ملكة اللغة أو ملكة التعبير ، وهي تدرك بالفطرة معنى الضحك والبكاء ودلالاتهما على الفرح والحزن كما يدرك العقل ارتباط المعلول بالعلة — ولكننا اذا تعمقنا في التحليل لم نجد حاجة الى القول بهذه الملكة الفطرية ، لأن الاشارة ليست في الأصل سوى حادثة بسيطة مرتبطة بمحادثة بسيطة أخرى : فالبكاء في الأصل ليس اشارة الألم ، ولا يصبح كذلك الا بالتعلم والتجربة . واذا قبل ان الطفل يخاف من الوجه العبوس خوفاً فطرياً من غير تعلم ولا تجربة ، قلنا إن هذا الأمر غير بين الصدق ، فقد قطب (داوين) وجهه أمام ابنه ، — وله من العمر أربعة أشهر — فأحدث أمامه اشارات مخيفة وأصواتاً مرعبة ، ولكنه لم يوفق الى توليد الخوف في قلبه . قال تين :

« إننا نتعلم معنى الابتسامة في أول زمان الطفولة . إن ابتسامة الأم تدل على كل ما يحبه الطفل من رضاع ولعب وحركة وأنس ، أما نظرتها القاسية فملازمة للحرمان والألم . »

فالطفل يجمع بالتجربة بين الابتسامة والأشياء الملائمة ، ويربط عبوس الوجه بالأشياء المنافية ؛ ثم يقلد هذه الحركات ويفهمها . وقد بينا في مبحث الهيجان ان تقليد بعض الحركات قد يولد في نفس المقلد جزءاً من الشعور المطابق لها . لان الظواهر الجسدية ليست نتيجة للهيجان بل هي سبب من أسبابه وجزء من أجزائه المعقومة .

منشأ اللغة

تختلف اللغات باختلاف الاشارات ، فمنها لغة اللمس ولغة البصر ولغة السمع ؛ أما لغة اللمس فهي لغة العميان الصم البكم يستعملونها في الكتابة والقراءة ، وبكسبون بها جميع عناصر الثقافة . وأما لغة البصر فهي لغة الصم والبكم ، حتى إنها لتعين المتكلمين على نقل أفكارهم

وتمثيلها ، وكثيراً ما تنوب عن الكلام وننمو بالممارسة ، حتى لقد ذكر لنا الموسيقو (لفي برون) ^(١) ان هذه اللغة منتشرة في قبائل أستراليا وأمريكا وإفريقية ، وأنهم تعين الأفراد الذين لا يتكلمون لساناً واحداً على التفاهم فيما بينهم . وقد بين (ريبو) أثر هذه الإشارات التحليلية في تطور اللغة ^(٢) ، وبين علماء النفس أنها صورة من صور التخاطب ، وهي أقدم من الكلام معينة له ، وإن لدراستها أثراً في إيضاح منشأ اللغة . وأما لغة

Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (p. 174) (١)
Suiv.)

(٢) لنذكر هذا المثال الذي استشهد به ريبو نقلاً عن العالم الألماني الدكتور فيسنر (Fissner) « اصادف هندياً أمريكياً فأسأله هل رأيت ست مركبات يجريها ثيران وعليها ستة سواق ثلاثة منهم مكسيكيون وثلاثة اميركيون وفارس . « فاعني اليه بالاشارات الآتية : اشير أولاً الى الشخص واقصد (انت) ثم اشير الى عيني دلالة على (رأيت) ، ثم أمد أصابع يدي اليمنى واصبعاً واحداً من يدي اليسرى واعني بذلك (ستة) ثم أحدث دائرتين بضم الايهام والسبابة في كل من يدي وامد معصمي الى الامام وأحركهما كحركة الدولاب ، وأدل بذلك على (المركبة) ، ثم أضع يدي على جانبي رأسي ، دلالة على القرون اشارة الى (الثيران) ثم أرفع ثلاثة من أصابع يدي اليمنى وأضعها على شفتي السفلى وأنزلها بالتدريج الى صدري مشيراً الى اللحية وأعني بذلك (المكسيكيين) . ثم أرفع ثلاثة أصابع أيضاً وأضع يدي اليمنى على الجانب الأيسر من جيني مشيراً الى الوجه الشاحب ، وأدل بذلك على الرجال البيض أبي (الأمريكيين) . ثم أرفع أصبعاً واحداً وأضع سبابة اليد اليمنى بين السبابة والوسطى من اليد اليسرى وأحرك يدي حركة العدو مشيراً بذلك الى الفارس . فيكون مجموع هذه الاشارات : « أنت ، رأيت ، ستة ، مركبات ، ثيران ، ثلاثة مكسيكيين ، ثلاثة أمريكيين ، فارس » . ولا يحتاج المرء في هذه الاشارات الى زمان أطول من الزمان الضروري للكلام . »

Ribot; Evolution des idées générales [p. 59-60]

وقال سينسر وجيلين : « يحظر على الأرامل في قبائل (الفارامونغا) أن يتكلموا ، وقد بدؤهم هذا الحظر اثني عشر شهراً ، فيخاطبون أثناء ذلك بلغة الاشارات ، -

السمع ؟ فهي لغة الكلام ، وقد فضلها الانساب على غيرها من اللغات
للاسباب الآتية : (١)

- ١ - إن الاشارات تستعبد الأيدي فتعوق عن العمل أثناء التخطيب .
- ٢ - إن العين لا ترى الاشارات البصرية في الظلمة .
- ٣ - إن لغة الكلام أسرع من لغة الاشارات .
- ٤ - إن الاشارات تقليدية بالذات فلا تصح للدلالة على المعاني الجديدة بل تعبر
عن الصور المحسوسة والاشكال والحركات .

فليس ثقل لغة الكلام على لغة البصر مصادفة واثافاً ، بل هو نتيجة
لقانون نازع البقاء وفوز الأصلح . ولنتكلم الآن عن منشأ هذه اللغة :

آراء الفلاسفة في منشأ اللغة

لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في منشأ لغة الكلام وثقوبها على غيرها ،
ووضعوا لذلك نظريات كثيرة ، إلا أنه يمكن إرجاع هذه النظريات
الى أربع :

١ - الكلام وحي إلهي : لقد علم الله الانساب أسماء الأشياء
كلها (٢) ، وهذا رأي (دو بونالد De Bonald) وغيره من الالميين ،

- ويمجدن هذه اللغة فيفضلنها على لغة الكلام ، حتى اذا اجتمعن بالحي ساد السكوت
بينهن بالرغم من احتدام الحديث ، لأنهن يتخاطبن بأصابعهن وأيديهن وسواعدهن ،
وتتألف هذه الاشارات من وضع اليد والكوع في أوضاع مختلفة متتابعة ، فهن
يتكلمن بسرعة ، ومن الصعب تقليد حركاتهن » .

(١) قد يكون مبلغ الاشارة أبعد من مبلغ الصوت ، وحسن الاشارة باليد
وبالرأس من تمام حسن البيان باللسان ، وقد تكون الاشارة باليد وبالرأس كما
تكون بالعين ، وكثيراً ما نوب عن اللفظ . الجاحظ : البيان والتبيين جزء

٢ - نظريات التواطؤ والاختراع - اللغة ناشئة عن التواطؤ وهذا رأي ديموقريطس الذي رد عليه افلاطون في كتاب (كراتيل Cratyle) .
ورأي (آدم سميث) أيضاً

٣ - نظرية الغريزة او الوحي الطبيعي . - وهي نظرية (ماكس مولر)
و (رينان)

٤ = نظرية التطور التدريجي وهي تجعل نشوء اللغة تابعا لنمو الفكر
وتقدم الحياة الاجتماعية (وهينري ورومانس) .

وحجة أصحاب النظرية الأولى أن في لغة الكلام من الكمال ما يعجز
الإنسان عن إبداعه ، فإله قد خلق الإنسان ووجه لغة الأصوات للتعبير
عن أفكاره ، إلا أن فلاسفة العصر قد ردوا على رأي (دويونالد) في كيفية
حدوث اللغة ، وقالوا : إن الله لم يهب اللغة للإنسان كاملة ، لأن
الطفل يتعلم الكلام شيئا فشيئا . ولو كانت ملكة اللغة كاملة لما احتاج
الطفل الى التعلم ، فيرجع هذا الرأي إذن الى القول بوجود قوة خاصة
أو غريزة لغوية ، وهذا عين ما جاء في النظرية التالية .

وحجة أصحاب النظرية الثانية واهية أيضا لان اختراع اللغة ليس
كاختراع رموز الجبر ورموز الكيمياء . فالتواطؤ يقتضي تقدم العلم كما
أن الاختراع يقتضي أن يكون الإنسان قادرا بطبيعته على الكلام .

نظرية ماكس مولر :

أما نظرية ماكس مولر ورينان ، فهي أكمل النظريات التي تولد اللغة
من الغريزة وقد ساقه الى ذلك رأيه في أصل مواد اللغة . ان جميع اللغات
تنقسم عنده الى ثلاثة أقسام : ١ - اللغات الهندية الاوروبية (لغات الهند
الشمالية ، ولغات السلاف ، والسندسكربنية ، واليونانية ، واللاتيفية ، واللغات
المشتقة منها واللغات الجرمنية) ٢ - اللغات السامية (العربية والعبرانية

والكلدانية) ٣ - واللغات الثورانية (الصينية ، والتبينية) فإذا حللنا اللغات الهندية الأوروبية وجدناها مركبة من ٥٠٠ مادة مشتركة لبس بينها وبين مدلولاتها صلة طبيعية فاما أن يقال ان هذه المواد وليدة التواطؤ وهذا يقضي تقدم العلم واما أن يقال أنها ناشئة عن غريزة ووحى طبيعي . وقد رد (ماكس مولر) الرأي الاول وأخذ بالرأي الثاني .

على أن البرهان على نظرية مولر لا يتم إلا إذا أثبتنا أن هذه المواد هي اللغة التي تكلمها الانسان الاول أيضاً ، وهذا أمر بين الصدق عند (ماكس مولر) لانه يرى مع غيوم شليغل (Guillaume Schlegel) ان اللغات تنقسم بنوع من القسمة أيضاً الى ثلاثة أنواع : اللغات الوحيدة المقاطع كالصينية ولغات التلاصق كالتركية ولغات الاشتقاق كالعربية . ان لغات الاشتقاق ناشئة عن لغات التلاصق ، ولغات التلاصق ناشئة عن اللغات الوحيدة المقاطع . وبغلب أن تكون لغة الانسان الاول مؤلفة من ألفاظ وحيدة المقاطع ، وربما كانت هذه المواد التي كشف عنها ماكس مولر بتحليل اللغات الهندية الأوروبية هي اللغة الابتدائية أبى لغة الانسان الأول .

يزعم علماء التطور أن وراء هذه المقاطع الأولية إشارات طبيعية وأصواتاً تقليدية متقدمة على الالفاظ ، إلا أن ماكس مولر يرى أن هذه المواد الأولية بعيدة تماماً عن تقليد اصوات الطبيعة وأصوات النداء .

قال ماكس مولر : ليست المواد التي كشفنا عنها بالتحليل الدقيق وجعلناها مقومة لأنواع اللغات المختلفة أصواتاً مقلدة لأصوات الطبيعة ولا هي أصوات نداء بل هي مثل صوتية متولدة من قوة ملازمة للفكر البشري . ان في العالم الطبيعي قانوناً كلياً بقرر ان كل مضروب يرن وان كل جوهز يحدث

صوتاً خاصاً به . . . والإنسان أيضاً يحدث أصواتاً . ففي حالته الأولى لم يكن قادراً على التعبير عن مدر كاته بأصوات تقليدية وأصوات يدل بها كالحَيوان على إحساساته بل كان أيضاً ذا ملكة تعبر بالألفاظ عن تصورات عقله . لم يبدع الإنسان هذه الملكة بنفسه ، لأنها غريزة عقلية ، غريزة لا يقاومها شيء . . »

مناقشة هذه النظرية . — ان نظرية (ماكس مولر) ضعيفة جداً .
١ — إن التعليل بالغريزة لا يوضح شيئاً بل يضم الى ظلمات البحث شبهة جديدة .

٢ — ان هذه النظرية مخالفة لمسلمات علم الاجتماع وعلم النفس .
لو كانت اللغة الابتدائية مؤلفة من ٥٠٠ أو ٤٠٠ لفظة أولية لكانت قدرة الانسان الاول على التجريد عظيمة جداً . وهذا يخالف لمسلمات علم النفس . ان لغات الامم الابتدائية مفعمة بالألفاظ المشخصة والكلمات الحسية ، فليس فيها لفظ دال على معنى الحيوان أو النبات من غير أن يدل في الوقت نفسه على حال من أحواله .

إن مفردات هذه اللغات تدل في الغالب على صور الموجودات وادواغها وحر كاتها المختلفة . فهي فقيرة بالألفاظ المجردة وغنية بالألفاظ المشخصة . ان لغة الكفر تحتوي على ست صيغ للأمر ولأوامر الفعل في لغة الإلهوث أربع مائة صورة هذا فضلاً عن الصور المركبة من الانفعال المساعدة كما أن للمعارف في لغة (الكلمات) ثمانية أو عشرة أنواع .

قال الموسوي (لفي بروهل) :

يختلف الفعل المتعدي في لغة (المبرون) باختلاف الاشياء التي يقع عليها الفعل . ان فعل أكل مثلاً يختلف باختلاف أنواع المأكولات ويختلف الفعل أيضاً بحسب ما يكون الشيء حياً أو جامداً . فنعمل رأى يختلف

باختلاف المربّيات فلا تستعمل الفعل نفسه في قولك رأيت انساناً أو رأيت حجراً ، وإذا كان الشيء لك أو لغيرك اختلف الفعل أيضاً ، ٠٠٠ ان عدد المترادفات في لغة الايبوت كبير جداً ، ففعل جرح يختلف بحسب ما يكون الجرح بسن الانسان أو بسن الحيوان ، بالمومي أو بالسيف أو بالسهم ، وفعل قاتل يختلف بحسب ما يتقاتل بالروح أو السهم أو اليد أو اللسان وبحسب ما يكون القتال بين زوجتي رجل واحد لتنازعان في سبيله »

قال ريبو في هذه اللغات الاولى :

« إن هذه اللغات تقف عند أبسط المشابهات وتقتصر عن بلوغ التعميم الواسع » يؤيد ذلك ما نجده فيها من الافعال والاسماء والصفات القريبة من الحس .

وقال ريبو أيضاً : ^(١)

« ان في لغة اميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السديانة السوداء والبيضاء والحمراء وليس فيها كلمة واحدة للدلالة على معنى السنديان ولا لفظ يدل على معنى الشجر بصورة عامة . ان في لغة سكان البرازيل الاصليين الفاظاً مختلفة للدلالة على اقسام الجسد ولا لفظ فيها للدلالة على الجسد كله واكثر شعوب الاوقيانوسيا يستعملون الفاظاً مختلفة للدلالة على ذنب الكلب او ذنب الخروف ولا لفظ عندم للدلالة على الذنب بصورة عامة ، وكذلك لا لفظ في لغتهم للدلالة على معنى البقر العام مع أن فيها الفاظاً مختلفة للدلالة على البقرة الحمراء والبيضاء والسمراء ، فالاسماء المشخصة كثيرة ، أما الصفات فهي فقيرة لانها تدل على معان مجردة . مثال ذلك ان التسمانيين « Tasmaniens » لا يحسنون وصف الكيفيات الا بنسبتها الى الاشياء المحسوسة ، فاذا ارادوا وصف الصلاة قالوا كالحجر ، واذا وصفوا الطول

(1) Ribot : Evolution des idées générales, p. 110

قالوا كالمساق ، وإذا غدوا وضعوا العدد بعد المعدود كأن العدد صفة من صفات الشيء ، فهم لا يعرفون التعداد المجرد ولا يفصلون العدد عن المعدود فإذا ارادوا تعداد الأشياء قالوا تيجار عشرة رجال ، ودجاجات خمسة طيور بدلا من ان يقولوا عشرة تيجار وخمس دجاجات »

التفسير : لذلك كله قال علماء اصول اللغة المعاصرون ان المواد التي كشفها (ماكس مولر) ليست لغة الإنسان الأول بل هي بقية لغة رائية قد انتقلت من طور الى آخر فلم تبلغ هذه الدرجة من التجريد الا بعد ان استبدلت المعاني المحسوسة والالفاظ المشخصة بمفاهيم عامة مجردة .

(١) نظرية التطور التدريجي . - إن نشوء اللغة تابع لنمو الفكر ونقدم الحياة الاجتماعية .

لقد تكاملت اللغة الطبيعية بالتدريج ، ويمكننا بيان تطورها التدريجي بملاحظة لغة الأطفال وكيفية انتقالهم من الأصوات الطبيعية الى الألفاظ .

١٠ - كيف يتعلم الطفل الإشارة الأولى . - إذا تألم الطفل بكى أو صرخ ، وصراخه هذا ناشئ عن نبيه عصبي ، إلا أنه كلما بكى حملته أمه وداعبته ، فإذا تعود ذلك جمع بين صراخه ومداعبة أمه له ، وربط أحد هذين الأمرين بالآخر ، فكما نرى أن يرى أمه صرخ وبكى من غير أن يكون صراخه ناشئاً عن ألم . اذن فصراخه هذا إشارة أولى يستعملها للدلالة على رغبته في رؤية أمه ، وقد بين « مين دوويران » أن هذه الاصوات الأولى هي المبدأ النفسي الذي نشأت عنه اللغة وإن صراخ الطفل يحتوي على حروف صوتية وحروف صاكنة . ثم إن الطفل يستعمل أيضاً لغة الاشارات البصرية ، فهو لا يقتصر على الأصوات في نقل شعوره الى غيره ، بل يضم الى هذه الأصوات

حركات مختلفة كحركة العينين والنم واليدين .

٢ - كيفية تقليد الطفل لأشـارات غيره . - ان الأشـارات التي يبدعها الطفل بنفسه على الطريقة السابقة قليلة جداً ، أما الأشـارات التي يتعلمها من محيطه ويفسرها قبل ان يحدثها بنفسه فكثيرة . ويحتاج الطفل في تعلم هذه الأشـارات الى جهد كبير يستمر زمناً طويلاً لانه لا يتعلمها الا اذا حفظ صورة الأشـارات التي رآها وذكرى الاصوات التي سمعها وتعودها . ويستعين في تعلمه بالصـور البصرية والصـور السمعية والصـور الحركية واللفظية ، فاذا فقدت احدى هذه الصـور فقدت اللغة المقابلة لها ونشأ عن فقدانها مرض العمى النطقي أو الصم النطقي أو مرض الافازيا .

٣ - كيف يتقلد الطفل من الأشـارة الى المعنى العام . - ان إشارات الطفل الاولى هي إشارات جزئية لا تنطبق الا على المقاصد الجزئية وهي شبيهة بلغة الحيوان . قال وليم جيمس : ان كل إشارة عند الحيوان مقصورة على مدلولها الجزئي ، فلا تحضر الى الذهن إشارة أخرى غيرها أو معنى آخر مشابهاً لها ، ولكن الطفل يرثي من هذه الحالة المحدودة الى حالة أخرى أعم منها ، فيختراع إشارات تنطبق على كل شيء وترثي على هذه الصـورة من الأشـارات الجزئية الى الأشـارات العامة ، وليس بين هذه الأشـارات العامة وألفاظ اللغة الا خطوة واحدة .

تشكُّن اللغة

١ - تشكون بعض ألفاظ اللغة أولاً بتقليد أصوات النداء . ان أكثر اللغات يحتوي على أحرف نداء مثل يا وآ وأى وايا وهيا ، وهي مشابهة لأصوات الانسان الطبيعية مشابهة تامة .

٢ - وتشكون بعض الألفاظ أيضاً بتقليد أصوات الطبيعة مثال ذلك ان الرعد في اللغة اليونانية هو (ثروندي) وفي اللاتينية طونيطرو (Tonitru) وفي الفرنسية طونير Tonnerre وفي الالمانية دونر Donner وهي كلها تقليد لصوت الرعد الطبيعي . وأطفال جميع الامم بشيرون الى الكلب بتقليد نباحه والى الهر بتقليد موائه وهذا ما يسمونه (Onomatopée)

واللغة العربية غنية بهذه الألفاظ فنقول : خفيف الأغصان ونقيق الضفادع وصهيل الخيل الخ . . . وهي كلها مشابهة للأصوات الطبيعية كشابه أفعال كسر وقطع وطن ودق للأصوات الدالة عليها .

ثم ان للمماثلة تأثيراً عظيماً في تكوين الالفاظ لان تقليد أصوات النداء وأصوات الطبيعة لا يكفي لتوليد الالفاظ كلها ، فيوسع الفكر معنى بعض الأصوات بإطلاقها على الأشياء المتشابهة . ومهما تكن الأشياء بعيدة متضادة فان الفكر يكشف فيها شيئاً من التشابه . فقد ذكر (داره بن) ان أحد الاطفال رأى البطة على سطح الغدير فأطلق عليه كلمة كواك (Quack) باللغة الانكليزية ثم وسع معنى هذه الكلمة فأطلقها على الغدير بنفسه ثم أطلقها أيضاً بالمداعي على غير ذلك من مجاري المياه وأنواع الطير التي لا عهد له بها من قبل وأطلقها أيضاً على نسر نابوايون الذي رأى صورته على قطعة نقود فرنسية ، وهذا يدل على أن إدراك التشابه يسوق الفكر الى تعميم مدلول اللفظ وينقله من شيء الى آخر .

والهائلة كثيرة في الطبيعة فقد تكون بين الأشياء المحسوسة أو بين الأشياء المعنوية المجردة أو بين الأشياء المحسوسة والأشياء المجردة . وهذا يجعل للكلمة الواحدة عدة معان وبوضع لنا كيفية اشتقاق الالفاظ بعضها من بعض مثال ذلك ان كلمة Coq باللغة الفرنسية هي تقليد لصوت الديك الطبيعي فاشتق الفكر منها Coquetterie, Coquet, Cocarde, Coquelicot وهي كلها تدل على معان مختلفة بينها تشابه بسيط لا يخفى على الناظر .

اختراع المصطلحات . — ثم اننا نخترع بعض الالفاظ للدلالة على المعاني الجديدة في العلم والأدب والصناعة والعجارة . انب المعاني الجديدة تستلزم الفاظاً جديدة ، ويتم هذا الاختراع اما باحياء بعض الالفاظ القديمة واما باقتباس الالفاظ من اللغات الاجنبية كاقتراس اللغات الفرنسية والالمانية والانكليزية وغيرها من اللغتين اللاتينية واليونانية ، واما بايجاد بعض الالفاظ الجديدة كما تخترع الرموز الجبرية والكيمائية . وأوضح هذه الالفاظ ما دل على المعاني المجردة . البسيطة . ان انتقال اللفظ من لغة الى أخرى يدعو الى تغييره وتبديله ، فالعرب قبلوا حرف ال P في ترجمتهم الى ف والانكليز لا يستطيعون أن يلفظوا حرف ال U كما يلفظه الفرنسيون ، كما أن الفرنسيين عاجزون عن لفظ حروف الحاء والخاء والعين والضاد .

الاسباب الباعثة على سرعة تطور اللغة او تأخيرها . — تتبدل الاشارات والالفاظ الطبيعية عند الانسان الابتدائي تبديلاً سريعاً . حتى ان الطفل ليغير ألفاظه ولهجه بانتقاله من بلد الى آخر ، فاذا غاب والده وبات عند جده سنة أو سنتين لا يخاطب أحداً ، ألف لنفسه لغة خاصة لا يفهمها والده منه ، وكثيراً ما يخترع الالفاظ في ألعابه من غير أن يعلمها بايها أحد . كل ذلك يدل على ميل الى التجدد قوي ، الا ان هناك أسباباً

تؤخر هذا التطور : منها الميل الى التقليد والحاجة الى انتقام . ان الناس لا يتفاهمون الا باللغة ، فكيف يباغنون الافهام اذا كانت الالفاظ في تبدل مستمر وكان لكل رجل اشارة خاصة به لا يفهمها غيره . ان الكتابة أيضاً تثبت الالفاظ وتحدد معانيها ، وأقصد (بالكتابة) الكتابة الصوتية والابجدية لا تصوير المعاني ورسمها بأشكال حسية .

وبما يعين على تثبيت الالفاظ المؤلفات الأدبية والعلمية ، لان في الاساليب الكناية نماذج بقلدها المتعلمون . كما أن في العلم حدوداً وتعريفات تؤدي الى ثبوت اللفظ وبيان مدلوله ، وقد جمعت هذه الحدود وتعريفاتها في مختلف اللغات فدألف من جمعها لغات قومية ومعاجم لغوية ثابتة لا تتغير ألفاظها بتغير الالهواء بل بقانون وميزان وعلم .

التفجئة . — وقصارى القول : إن لغة أسباباً طبيعية واجتماعية معاً .
الأسباب الطبيعية . — ترجع هذه الأسباب الى الفاعلية المحركة والقوى الاتعالية ، ويكون للأفعال النفسية الشرطية أثر أيضاً في تولد الاشارات وقد بينا في مبحث الهيجان أن ظواهر الهيجان المنظمة هي إشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن حاجاته (ص ٢٢٢) ، فاللفظ قد تولد من الصراخ الطبيعي ، وقد تقدمت لغة الاشارات على لغة الالفاظ ، ولا معنى للاشارة إلا اذا استعملها صاحبها عن معرفة وعلم بالعلاقة التي تربطها بالمشار إليه ، فمن الضروري إذن أن تجرد الاشارة من الشيء المشار إليه ، وأن تستقل عنه ، إلا أنها في هذا الدور الاتعالي تبقى ملازمة له غير مستقلة عنه .

الأسباب الاجتماعية . — نقلب الهيئة الاجتماعية الأصوات الطبيعية والحركات الجسدية الى اشارات حقيقية ونجعلها آلة صالحة لتبادل الافكار

قال فندربس M. Vendryès لقد تولدت اللغة داخل المجتمع من شعور الناس
باحتياجهم الى تبادل الافكار ، فاستعملوا الاشارة عند فقدان اللفظ والبصر
عند فقدان الاشارة .

والهيئة الاجتماعية تؤثر في اللغة الطبيعية وتبدل ظواهر الهيجان فتجعل
بعضها اصطلاحية ، انظر الى العلامات والذكريات الرمزية ، والقواعد التي
أقرها المجتمع أنها لغة رمزية مضافة الى اللغة الطبيعية ، حتى لقد قال أحد
علماء الاجتماع فكرة الرمز هي اجتماعية ودينية بالذات .

علاقة اللغة بالفكر

ما هي علاقة اللغة بالفكر :

(١) إن الفكر منقسم على اللغة . — لو كانت اللغة كما زعم دوبرنالده
شرطاً من شرائط الفكر أي متقدمة عليه لأمكن التعبير عن كل
فكرة ، إلا أننا كثيراً ما نشعر بالأفكار تجول في خاطرنا من غير أن
نوفق للتعبير عنها ، وقد قال أحدهم : إن الألفاظ هي ظروف المعاني ، والحق
في ذلك أن اللغة هي نتيجة من نتائج الفكر المنطقي وشرط من شرائطه
(دولاكروا : اللغة والفكر - ص ١٠٤) ، فالكلام والفكر بنموان ويزنقيان
معاً ، إلا أن كثرة المفردات تثبع كثرة المعاني ، ويكون تطور الألفاظ
تابعاً لتطور الفكر .

إن وراء الفكر التأملية قبه صوراً من المعاني مستقلة عن الألفاظ ،
حتى لقد بين علماء النفس أن عند الطفل تفكيراً غير لفظي وهو تفكير
متعكس عن العمل ثوب الحركات والمعادن فيه عن المفاهيم .

ثم إن هناك فكراً تأملياً أو حدسياً يتقدم الشعور فيه على اللفظ ،

فالفكر إذن أوسع نطاقاً من اللغة ؛ ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها
بالفاظ مختلفة .

٢ - اللغة لا تعبر عن كل نواحي الفكر . - اللفظ واسطة لانتقال
الأفكار من شخص الى آخر ، فهو إذن خارجي لا يدل إلا على الوجهة
الاجتماعية من الفكر ، أما الناحية العميقة منه فلا يعبر اللفظ عنها ،
إذا قلت أنا سعيد لم تدرك من قلبي هذا معنى السعادة التي أشعر بها ،
وأنت تقول أنك سعيد فهل تدرك كلانا معنى واحداً للسعادة ، نعم انني
قد أستعمل الحركات والاشارات مع اللفظ لا جسم شعوري كما يفعل
الخطيب عند تأثيره في سامعيه ولكنني معاً أتقن في ذلك اجد أنني لم
أعبر عن فكري تمبيراً تاماً . فأنا لا أعبر الا عن المفاهيم العلمية والمجردات
الرياضية الفارغة اما جوهر الفكرة الحقيقي فلا سبيل الى التعبير عنه .

٣ - ان تحليل الالفاظ لا بطلع العالم النفسي على حقيقة الفكر ،
وهذا يدل على ان الفكر متصل والالفاظ منفصلة ، وكثيراً ما يخطئ علماء
النفس في اقتصارهم على تحليل الالفاظ ، لان اللفظ كما بينا لا يدل الا
على ناحية من نواحي الفكر وهي الناحية المشتركة بيننا وبين غيرنا .

٤ - مخالفة اللفظ للفكرة . - ان حكم المعاني خلاف حكم الالفاظ
لان المعاني مبسطة الى غير غابة وممتدة الى غير نهاية ، واسماء المعاني
مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة (الجاحظ ، البيان والتبيين ، جزء ١
ص ٦٨)

وتطور المعاني أسرع من تطور الالفاظ لان المعاني تنبدل بتبدل
الفكر ، وكثيراً ما نتعمد عن الالفاظ فيظن الانسان انه يفكر وهو في
الحقيقة لا يفكر بل يردد الفاظاً لا يفهم معناها . ويسمون هذه الحالة بالبيغائية

(نسبة الى البقاء) (Psittacisme) وكما أنه لا قيمة للورق النقدي الا بالنسبة الى الذهب المودع في المصرف ، فكذلك لا قيمة للالفاظ الا بالنسبة الى المعاني المتصورة في الذهن .

تأثير اللغة في الفكر . - ان حياة الالفاظ تابعة لحياة المعاني ، ولكن اللفظ يؤثر في المعنى ؛ ولبيان كيفية هذا التأثير .

١ . - ان الالفاظ تجعل المعاني واضحة بينة لانما آلة تحليل . - فلما ان المعاني مبسطة الى غير غاية وانها غير ثابتة ، فاذا أردنا التعبير عنها بالالفاظ ساقنا اللفظ الى تحليلها . قال (كوندباك) : « نحن لا نستطيع الكلام الا اذا فرقنا الفكر الى أجزائه المختلفة وعبرنا عنها واحداً واحداً والعبرة هي الآلة الوحيدة التي تعيننا على هذا التحليل » (المنطق القسم ٢ الفصل - ٧) . ثم قال : ان اللغة طريقة ، والعلم لغة جيدة . وهذا القول الأخير لا يخلو من اللباغة لان اللغة هي جملة آلية من الصور المرتبطة بروابط الشداعي ولكنه قول حق اذا أريد منه بيان أن تكون الالفاظ غير مستقلة عن فاعلية الفكر .

٢ . - الالفاظ تثبت المعاني . - لا يمكن تثبيت مضمون المعاني الا بالالفاظ ، وقد شبه هاملتون الالفاظ بالعقد الذي ينفذ المعال عند خرق النقي فكما ان العقد يثبت الرمل كذلك اللفظ يثبت المعنى قال : « ان أكثر المعاني شبيهة بالشراخيل لا نومض الا لتغيب ولا يمكن اظهارها وجمعها الا بالالفاظ » وقال ايضا : لا يستولي الجيش على البلاد الا باقامة الحصون . « ان الالفاظ هي حصون المعاني » .

والالفاظ تعين على انتقال المعاني من جيل الى جيل . قال وتي (Whitney) :

« لقد استعمل اسلافنا ملكاً مهم الفكرية في الملاحظة والاستنتاج والتصنيف .
ونحن نرث نتائج اعمالهم عن طريق الالفاظ . ان المعاني جارية في قوالب جاهزة »
ولكنه قد بنشأ عن تثبيت المعاني بعض المحاذير :

١ - ان تثبيت المعاني في قوالب الالفاظ قد يقلبها الى (مفاهيم جامدة) وهذا يؤخر تقدم الفكر وارتقاءه .

٢ - قد يكون للالفاظ أثر في انتشار المذهب الوجودي ، لانها قوالب حسية نسوق الفكر الى الاعتقاد ان المعاني المجردة موجودة خارج العقل .

٣ - الالفاظ تسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها صفة منطقية :
الغة هي آلة التفاهم بين الناس ، وهي اجتماعية بالذات لأنها تجرد الفكر
من كل ما هو شخصي واقعالي ، فتسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها
صفة منطقية ، وقد بين هنري برغسون أن وراء الالفاظ فكراً لا يمكن
التعبير عنه ، فالغة لا تدرك هذه الناحية العميقة ، إلا أنها تجعل
الناحية التي تعبر عنها واضحة بيّنة .

الغة الداخلية والفكر الرمزي . - لقد مازجت اللغة فكر الإنسان
حتى صار لا يفكر الا بالالفاظ ، فلا يفكر الا اذا تكلم في داخله من
دون أن يشعر ، وتسمى هذه اللغة باللغة الداخلية .

وكثيراً ما ينقلب الفكر نفسه الى ألفاظ أو اشارات ورموز حتى لقد
سمى ليبنيز هذه الحالة بالفكر الأعمى أو الرمزي Pensée aveugle ou Symbolique . قال ليبنيز :

« يتفق لنا أحياناً = وخصوصاً في التحليل الطويل = أن لا ندرك
حقيقة الموضوع كله ، فنسبديل الانشاء برموز نهمل ايضاحها رغبة في

الاختصار وتحت تأثير تفكير يسمى بالتفكير العقلي . . . وقد تكون هذه الألفاظ غامضة المعاني وناقصة الا انها تنوب في ذهني عن الافكار لان ذاكرتي تشهد لي أنني أعرف معانيها ، وان ايضاحها ليس الآن ضرورياً لأحكامي . وقد تعودت أن أسمي هذا الفكر بالفكر الأعمى او الفكر الرمزي ، وهو مستعمل في الجبر والحساب وفي كل مكان تقريباً «

إننا نستعمل ألفاظاً كثيرة من غير أن يكون معناها حاضراً في الذهن . انظر إلى كلمة لو غاربنا أو مشتق ، الا تستعملها أحياناً من غير ان يكون مضمونها حاضراً في الذهن تماماً ، ان هذا يسوق الى البيغائية التي نكلمنا عنها . لا قيمة للألفاظ إلا بالمعاني ، اذا كان اللفظ فارغاً من المعنى انقلب العقل إلى آلة ، والتفكير الى عادة . فمن الضروري في هذه الحالة أن يتجاوز العقل حجب الالفاظ ويستبدلها بالمعاني والامثلة الحسية الدالة عليها .

١ - المصادر

- 1° - Darmesteter; La vie des mots (1887).
- 2° - Delacroix; Le langage et la pensée, Paris 1924.
- 3° - Dwelsh auvers, Traité 503-566.
- 4° - Egger, La parole intérieure (1881).
- 5° - Max Muller; Leçons sur la science du langage.
- 6° - Renan; L'origine du langage (1858).
- 7° - Saint- Paul; Le langage intérieure et les paraphasies 1904
- 8° - Vendryés; Le langage.
- 9° - Weber ; De quelques Caractères de la pensée symbolique in. R. de Métaph. (1929).
- 10° - Whitney ; La vie du langage. (1880) .

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - ما هي اللغة الداخلية ؟
- ٢ - ناقش نظرية ماكس مولر في منشأ اللغة .
- ٣ - ما هو الفكر الرمزي ؟
- ٤ - الاشارات الطبيعية والاشارات الاصطلاحية .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - أثر الانحياز في تكون المعاني العامة (الجزائر ١٩٣٦ ، الاسكندرية ١٩٣٨)
- ٢ - هل يوجد فكر من دون انحياز (باريز ١٩٣٤ ، رين ١٩٣٧)
- ٣ - علاقة اللغة بالفكر (بوايه ١٩٣٥ ، كلرمون ١٩٣٧)



الفصل الثاني عشر

الحكم

١ - وصف وتحليل

تعريف الحكم . - عرفوا الحكم بقولهم هو إسناد امر الى آخر ايجاباً أو سلباً وإدراك وقوع النسبة بين أمرين أو لاقوعها . وهذا التعريف ينطبق على الحكم المنطقي ، أما الحكم من الوجهة النفسية فقد عرفه (لالاند ^(١)) بقوله هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ويقبله إلى حقيقة . فيمكننا إذن أن ندرس الحكم من الوجهة المنطقية أولاً ومن الوجهة النفسية ثانياً .

الحكم من الوجهة المنطقية . - المنطقي يبحث في الحكم كما يجب ان يكون لا كما هو ، فيبين لنا ما هي شرائط الحكم الصحيح المطابق للحقيقة وما هي مادته وكيف يمكن تبديلها . فهو يعني إذن بالأحكام الكاملة لا بالأحكام الناقصة . وينظر في الأحكام الصريحة لا في الأحكام الضمنية ، ويحلل العبارة فيجد فيها حدين أحدهما موضوع والآخر محمول والرابطة بين الحدين إما أن تكون ظاهرة كما في اللغة الفرنسية ، وإما أن تكون مقدرة كما في اللغة العربية . مثال ذلك : انك تقول بالفرنسية

(1) Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art jugement.

La neige est blanche ونقول بالمرية الثلج أبيض . فالثلج موضوع وايض محمول والرابطة (est) مقدرة بينهما .

الحكم من الوجهة النفسية . — أما النفسي فإنه يبحث في الحكم كما هو لا كما يجب أن يكون ، لأن الحكم عنده فعل من أفعال العقل بنمو كسائر الأفعال الأخرى من الطفولة الى سن الرشد ويخضع لكثير من العوامل ، فقد تعبر عنه بعبارة صريحة ، ولكنه يتقدم على العبارة فيحدد ما تتضمنه من العناصر ، وكثيراً ما يكون غير صريح ، فلا تستطيع التعبير عنه بعبارة حملية كالحكم الذي تتضمنه قولك : الموبنا أو البدار البدار أو مهلاً أو الرحيل الرحيل ، أو حكم الاستاذ على التلميذ بلفظ جيد ، أو حكم الشاري على سلعة البائس بلفظ باهظ . فليس الحكم في هذه الامثلة عبارة عن اسناد أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً ، بل هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد أو هو كما قلنا أولاً ادراك وقوع النسبة او لاقوعها .

تصنيف الاحكام . — ان أكثر الفلاسفة يصنفون الاحكام من الوجهة المنطقية لا من الوجهة النفسية .

١ — التصنيف المنطقي القديم . — للمنطقي يصنف الأحكام بحسب الكمية والكيفية . فالأحكام تنقسم عنده من حيث الكمية الى كلية وجزئية ومن حيث الكيفية الى موجبة وسالبة ، فينتج من ذلك أربعة أنواع : اولها الكلية الموجبة (١) كما في قولك كل انسان فان . وثانيها الكلية السالبة (٢) كما في قولك ليس ولا واحد من الناس بكامل . وثالثها الجزئية الموجبة (٣) كما في قولك بعض الناس طيب . وأخراها الجزئية السالبة (٤) كما في قولك ليس بعض الناس طيباً .

٢ — تصنيف (كانت) . — و (كانت) صنف الاحكام كما صنف

مقولات العقل مستنداً في تصنيفه الى أربعة أمور : الكمية ، الكيفية ،
الإضافة ، المادة .

فالأحكام تنقسم بحسب الكمية Quantité الى ثلاثة أنواع : ١ - الكلية
Universel وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاستناد على شمول الموضوع
كله كقولك : كل إنسان فان ، ولا شيء من الكذب مباح .

٢ - والجزئية Particuliers وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاستناد على
جزء من شمول الموضوع كقولك : بعض الناس طيب ، وليس بعض
السوريين متعلماً .

٣ - المخصوصة أو المفردة Singuliers وهي الأحكام التي يكون فيها
الموضوع شخصاً مفرداً واحداً بالعدد كقولك : سقراط حكيم ، ولا فرق
بين هذه الأحكام والأحكام الكلية من حيث انطباق الاستناد على شمول
الموضوع كله .

وتنقسم الأحكام من حيث الكيفية Qualité الى ثلاثة أقسام أيضاً :

١ - الموجبة Affirmatifs (الحكمي سعيد) ٢ - والسالبة Négatifs (المعادن
لا تنفس) ٣ - وغير المصنفة كقولك (ليست النفس ثانية) أي ان
النفس قد تكون كل شيء ، لكنها ليست ثانية .

وتنقسم الأحكام من حيث الإضافة Relation الى ثلاثة أقسام أيضاً : ١ - المطلقة
Catégoriques وهي التي لا يخضع الاستناد فيها الى شرط أو فرض ٢ - الشرطية
المتصلة Hypothitiques كقولك : اذا كان الجو معتدلاً خرجت ٣ - الشرطية
المنفصلة Disjonctifs كقولك : اما أن يأتي واما أن لا يأتي .

وتنقسم الأحكام بحسب المادة Modalité الى ثلاثة أقسام : الوجودية Assertoriques
وهي الأحكام التي لا ضرورة حقيقية فيها ، كقولنا صادقين : هذا الشتاء بارد
أي بلا ضرورة حقيقية . والضرورية Apodictiques وهي التي تشمل على

ضرورة منطقية ، كقولك : الكبشان المساويان لكية ثلاثة متساويان . والمحكمة
Problématiques وهي التي لا امتناع فيها ، بل تدل على امكان محض ،
 ومعنى الامكان أن يكون الحكم غير ضروري في نفسه .

الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية . — وتنقسم الاحكام عند
 (كانت) بوجه آخر من القسمة إلى تحليلية و تركيبية . فالتحليلية هي
التي يكون المحمول فيها داخلا فيما يتضمنه الموضوع من الصفات بحيث
يمكن استخراجه منه بالتحليل . كقولك الاجسام معدنة ، (إن معنى
المكان داخل في معنى الجسم) والتركيبية هي التي يضم فيها المحلول شيئا
 جديداً إلى معنى الموضوع كقولك هذا الجدار ابيض (إن معنى البياض
 ليس داخلا في معنى الجدار) . إن الاحكام التركيبية مستندة إلى
التجربة ولكن (كانت) حاول أن يثبت أن بعض هذه الاحكام عقلي
متقدم على التجربة ، وسنعود إلى بيان ذلك في ما بعد الطبيعة .

٢. — تصنيف الاحكام من الوجهة النفسية . — قلنا إن النفسي يبحث
في الحكم من حيث هو فعل نفسي لا من حيث هو قضية منطقية ، وتنقسم
 الاحكام عنده إلى الانواع الآتية :

١. الأحكام الصريحة والاحكام الضمنية . — الحكم عند المنطقي
 قضية ذات حدين و رابطة ، أما عند النفسي فقد يكون ضمنيا كما بينا في قولنا
 الهوبنا أوقولنا جيد و باعظ . وقد يكون الحكم صامتا Jugement silencieux .
 اما الاحكام الصريحة فقد تستند إلى الحس و المشاهدة كما في قولك : رأيت
 شرطيا يمر رجلا إلى المخفر ، وقد تستند إلى ملاحظات نفسية كما في قولك اني حزين
 وقد تتألف من معان مجردة كقولك الشجاعة فضيلة . وأما الاحكام الصامتة
 فهي أفعال نفسية لا تعبر عنها بلفظ أو عبارة (١) . مثال ذلك : أصادف

خفة في الطريق فافكر في اجتيازها ثم اقتز من فوقها من غير أن أتكلّم .
 إن هذا الفعل معصوب بحكم صامت لانه ليس فعلا منعكسا لا اراديا .
 فانا قد ادركت الخفة وقدرت عمقها وعرضها وقايست بيني وبينها ،
 فعكست أني قادر على اجتيازها . مثال آخر : إني أحسب في لعبة
 (الليلاردو) قوة الدفع وأعين جهة الحركة من غير أن أتكلّم . إن
 هذه الافعال تشتمل على أحكام صامته لانها تقتضي مطابقة الفعل للشيء
 المدرك .

ب . = الاحكام المتقدمة على التجربة والاحكام المستندة اليها . -
 ان الاحكام الاولى تحليلية والثانية تركيبية . مثال ذلك : أني أحكم أن
 القطر ضعف الشعاع من غير أن استند إلى التجربة بل استنبط ذلك
 من تعريف القطر قسه ولكني لا أستطيع أن أحكم أن هذا التلميذ
 مجتهد الا إذا شاهدت أعماله .

ج . - احكام الوجود و^{قوله} احكام القيم . - إن احكام الوجود تعبر
 عن النسبة الواقعة بين أمرين كما هي من غير تقدير ولا تفضيل فاذا قلت
 كان رطل الخبز في دمشق أثناء الحرب العامة بثلاثين قرشا ؛ كان حكمك
 حكم وجود ، ولكنك إذا قلت كان ثمن الخبز أثناء الحرب العامة باعظا
 في دمشق كان حكمك حكم قيمة ، لانك تقدر ثمن الشيء بالنسبة إلى
 قيمة مثلي . (راجع ص - ٢٧)

بعض الاحكام يتقدم على المفهوم . = قد يتبادر إلى الذهن أن تصور
 المعاني يتقدم دائما على الاحكام . الا أننا قد بينا في مبحث التجريد
 والتصميم ان المفهوم تضمنا وشمولا وان كلا من هذين الاسمين يقتضي جملة

من الاحكام . فالحكم عند النفسي ايسر من المفهوم مع أنه عند المنطقي أكثر منه تركيباً .

الفرق بين الحكم والشعور . — نعم ان الانسان قد يشعر من غير أن يحكم ، ولكن هذا الشعور غامض مبهم . قال رويسن^(١) : انظر الى سائحين في قطار ، انهما صامتان ، كل منهما يتبع بعينه المشهد المتحرك الذي يجري امامه من دون انقطاع ولكن اذا كان الاول تعباً مستغرقاً غير شاعر بجمال منظر الطريق ، رأى من غير أن يبصر ، فتتبع الرسوم على شبكته العينية على غمط واحد مبهم غامضة كما تتتابع قرعة القطار على أذنه . واذا كان الثاني فناناً أو عالماً أو سائحاً بسيطاً راقب ولاحظ وميز في هذا المشهد بعض الصفات من بعض فيعجب لاتساق الخطوط والالوان أو أنواع الصخور أو بضع تصميمات لرحلته ، واذا كان ميالاً الى اظهار ما بنفسه ترجم عن شعوره بالاشارات وأصوات التعجب والبارات ، وقد يميل أيضاً الى تدوين ذكرياته في يكتب في دفتره بعض الملاحظات . « فالأول قد شعر شعوراً غامضاً مبهماً ، والثاني قد حكم وتصور ، فالحكم هو — اذن اول الاحوال الفكرية التي تلو الاحساس ، وهو ملازم للشعور الواضح ، أي انه موجود في الإدراك كما هو موجود في التجريد ، والتعميم . »

مسألتيان . = إن النفسي بدرس في الحكم مسألتين الأولى هي حقيقة الحكم والثانية هي مسألة الاعتقاد . فالمسألة الأولى تبين لنا ما هي العناصر التي يتكون منها الحكم والثانية تبين لنا كيف يحصل الاعتقاد ، إن

(١) Ruyssen : Essai sur l'évolution psychologique du jugement p.39-40

الاعتقاد أن وقوع النسبة بين أمرين أو لادفعها صحيح . ولنبحث أولاً
في حقيقة الحكم .

٢ - حقيقة الحكم

الحكم عند التجريبيين تركيب آلي مستند إلى الإحساس أو تداعي الأفكار
نظرية كوندريك . - زعم كوندريك أن الحكم إحساس مضاعف
ودليله على ذلك أننا إذا قلنا : الثلج بارد ؛ جمعنا إحساسنا بالثلج إلى
إحساسنا بالبرودة .

إن هذه النظرية ضعيفة للأسباب الآتية :

١ - أن الحكم لا يتألف من الأمور الحسية فقط بل يجمع أيضاً
بين الأمور المجردة .

٢ - قد نجتمع في الحكم بين إحساس حاضِر وذكري إحساس غائب
مثال ذلك : إن هذه القرية التي أراها مشابهة للقرية التي زرناها في
العام الماضي .

٣ - قد يوجد في الذهن احساسات مختلفة في وقت واحد من غير أن
يشول من وجودها معاً نسبة .

٤ - لو كان الحكم مؤلفاً من إحساسين فقط لما أخطأ الإنسان في حكمه .
قال جان جاك روسو : « لو كان الحكم بوجود النسبة احساساً وكان منبعثاً
عن الشيء نفسه فقط لما أخطأنا بأحكامنا أبداً ، لأنه لا خطأ في شعور
الإنسان بما يحس » ^(١) . الخطأ ليس في الإحساس بل هو في القياس ،
والقياس إنما يتم بعمل العقل .

(1) Rousseau, Emile, livre IV (Profession de foi du
Vicaire Savoyard)

نظرية التداعي . — إن نظرية التداعي لا تختلف كثيراً عن نظرية كوندريك . فقد زعموا أن الحكم إنما يتم بالجمع بين الصور النفسية وتركيبها تركيباً آلياً . فالحكم هو تركيب المعاني ورابطة التركيب هي تداعي الأفكار . قال (استوارت ميل) : إن الأحكام لا تدل على وقوع النسبة بين مفهومين ، بل تدل على وقوعهما بين شيئين محسوسين ، فإذا قلت الثلج أبيض لم يدل قولي على أن الأبيض جنس وأن الثلج نوع داخل فيه ، ولا على أن الأبيض محمول على الثلج ، بل دل على ميل القوي إلى الجمع بين الثلج والأبيض تحت تأثير روابط التجربة ، فأنا قد جمعت الثلج إلى الأبيض برابطة الاقتران ، فإذا تصورت أحدهما ملت إلى تصور الثاني .

مناقشة . — قد تشابه نتائج الأحكام ونتائج تداعي الأفكار فيظن المرء أن هذا التشابه الظاهر يدل على تشابه حقيقي . إن بعض أفعال الحيوان مشابهة لأفعال الإنسان ، ولكن الحيوان لا يفكر إلا بالتداعي ، فكما أن الكلب لا يهرب من العصا إلا لأن صورة العصا مقارنة في شعوره لصورة الألم ، كذلك الإنسان لا يهرب من المدينة الموبوءة إلا لشعوره بالخطر . فالنتيجة بحسب الظاهر واحدة ، وكثيراً ما تكون أفعال الإنسان مشابهة في الظاهر والباطن معاً لأفعال الحيوان ، فيعمل من غير حكم ولا تفكير حتى لقد قال لبيبز : « إننا في ثلاثة أرباع أعمالنا لشبيهون بالآلة » .

ولكن هل يدل هذا التشابه الظاهر بين نتائج الحكم ونتائج تداعي الأفكار ، على أن كلا من هذين الأمرين النفسيين هو عين الآخر ؟ إن تداعي الأفكار هو ارتباط آلي بين الصور خاضع للاقتران والمثابة ، أما الحكم فهو انتخاب عقلي لأحدى هذه الصور المتتابعة وإستادها إلى غيرها

من الصور الموافقة . مثال ذلك : ان معنى الحوت بوقظ في ذهني سلسلة من المعاني والصور المرتبطة برابطي الاقتران والمثابرة : كالسمك ، واللبون والقبيل ، والبحر ، ومتحف الحيوانات ، وغير ذلك . ولكنني حينئذ أولف حكماً ، بحسب الحاجة الحاضرة ، لا أسند هذه المعاني كلها الى معنى الحوت بل ألتخب منها معنى واحداً وأقول مثلاً : الحوت لبون . وهذا يؤيد قولنا ان الحكم هو قرار ذهني يثبت به العقل مضبوط الاعتقاد وبقائه الى حقيقة . قال (رويسن) : « لقد أصاب استوارت ميل في قوله : اننا قد ندرك الأشياء بالتداعي على صورة وقد نعتقدها على وجه آخر . لقد ثبتت العادة حركة الشمس حول الارض في خيالنا ، ولكن هذه العادة لا تنتمي من الاعتقاد أن الارض تدور حول الشمس . ليس تداعي الافكار إلا سلسلة شخصية محضة خاضعة لمصادفات النجارب اليومية وللتجولات الذاكرة والخيال . ان سلسلة التصورات في تداعي الافكار تجري كما تجري الصور في الاحلام ، ولكن الحكم هو وقوف في جريان هذه السلسلة »^(١) . فإذا قلت : الحوت لبون طردت من ذهني جميع الصور الاخرى المقارنة لصورة الحوت ، وثبتت معنى واحداً ، وقد أتخيل في الوقت نفسه صوراً أخرى مشابهة للحوت ولكن الحكم شيء والخيال شيء آخر .

يفتج من ذلك أن حالة الذهن في الحكم تختلف تماماً عن حالته في تداعي الافكار والاحلام . ان الافكار تتسلسل في التداعي كما تتعاقب الصور في الاحلام ، فلا حاكم للعقل في تسلسلها ولا رابط يبين اتجاهها ، بل انها تظهر وتغيب من غير أن يكون لي فيها اختيار . وقد فرق العلماء بين تداعي الافكار وارتباط الافكار^(٢) فقالوا ان

Ruyssen, op. cit. p. 41-42 (1)

(٢) راجع ، ص - ٤١٩

التداعي آلي ، والارتباط منطقي ، وان العقل يكون في الاول منفعلا وفي الثاني فاعلا . أما أثر التداعي في الحكم أي أثر هذا التسلسل الآلي في الارتباط المنطقي فهو ان تداعي الافكار يهيء للعقل عناصر الحكم فينتخب من بينها صفة تصالح للاسناد . فالحكم هو فعل قسبي عال يستعين بتداعي الافكار في ايجاد عناصر الاسناد ولكنه لا ينحل في روابطه المنطقية الى النتائج الآلي والتسلسل الغوي .

الحكم هو تحليل وتركيب . - ليس الحكم كما زعم فلاسفة التداعي تركيباً فقط ، بل هو تركيب وتحليل معاً . إننا لا ندرك المحمول والموضوع منفصلين بل ندركهما في أول الأمر متحدين . نعم إن المنطقي يؤلف الجمل من الألفاظ والعبارات من الحدود ، ولكن هذا التركيب المنطقي لا ينطبق على حقيقة الفعل النفسي .

أنظر إلى الطفل ، انه لا يفرق بين المحمول والموضوع ، ولا بين الصفة والموصوف ، بل يلقى على الأشياء نظرة تركيبية مبهمة . وكثيراً ما يستعمل لفظاً واحداً للدلالة على الحكم كقوله (سخن) عن الحليب الحار أو عن احتراق لسانه به . إذن فالحكم ليس مركباً عند الطفل من حدين منفصلين .

وهذا يدل على أن أحكامنا الأولى ليست واضحة الحدود ، بينة المعاني . فنحن لا ندرك وقوع النسبة بين أمرين إدراكاً واضحاً بل نشعر بها شعوراً غامضاً ثم نحللها إلى عناصرها ، فالحكم في نظر المنطقي تركيب ، ولكنه في نظر النفسي تحليل . ولبيان ذلك ببعض الأمثلة :

المثال الأول : لننظر أولاً إلى حكم مؤلف من مدركات حسية كقولنا الثلج أبيض . إن هذا الحكم لا يكون تركيباً إلا إذا تصورنا

الثلج منفصلاً عن الأبيض ، ولكننا في الواقع لا نتصور أحد هذين
 الماهيين منفصلاً عن الآخر ، بل نتصورهما معاً . - هب أني صعدت على
 جبل مستور بالثلج . إن الثلج الذي أراه أمامي كثير الصفات فهو أبيض
 وبارد وناعم الخ . . . ولو جردته من صفاته هذه لما كان ثلجاً . فأنا لا
 أدرك معنى الثلج مستقلاً عن صفاته هذه بل أدركها كلها إدراكاً
 حدسياً واحداً غير منقسم ولو أدركت معنى الثلج مستقلاً عن معنى البياض
 لما جمعت بينهما في حكم مطلق ، كما في قولي الثلج أبيض ، ولا كفيث
 بحكم إمكانني كقولي من الممكن أن يكون الثلج أبيض . فهذا الحكم -
 المطلق يدل إذن على أن إدراكي للثلج إنما هو إدراك حدسي ، لا تفرق
 فيه الصفات بل تتجمع بعضها فوق بعض بصورة مبهمة .

المثال الثاني : ولنتظر الآن إلى حكم مؤلف من مدركات عقلية
 مجردة كقولنا : العدالة فضيلة . إن هذا الحكم لا يمكن أن يكون
 تركيبياً إلا إذا تصورنا كلاً من الحدين منفصلاً عن الآخر ؛ ولكفي
 حينما أقول العدالة فضيلة لا أتصور العدالة منفصلة عن الفضيلة بل أتصورهما
 معاً . وكيف أستطيع أن أتصور العدالة مجردة من كل صفة . ليست
 هذه العدالة المجردة إلا لفظاً فارغاً من المعنى ، أما العدالة التي أدركها
 فننضم كثيراً من الصفات فهي فضيلة وهي نادرة وهي أساس الملك
 الخ . . . فأنا أتصور هذا المجموع كله قبل تصور الأجزاء ولكن تصوري
 له مبهم غامض لا يتضح إلا بالتحليل فالتزج منه صفة من الصفات ثم أجعلها
 محمولاً وأسندها إلى الموضوع وأقول : العدالة فضيلة .

يفتح من ذلك كله أن الحكم هو تحليل بين تركيبيين ، فنحن ندرك
 الأشياء بالحدس إدراكاً تركيبياً مبهماً ، ثم نرجعها بالتحليل إلى عناصر

مختلفة ، ثم نسند بعض هذه العناصر إلى بعض ونؤلف منها حكماً . فما هي العوامل التي تعين على هذا التحليل ؟ هناك مسألتان .

١ - كيف نجزئ هذا المجموع المبهم إلى محمول وموضوع ؟

لنرجع إلى الأمثلة التي قدمناها ، إنني أشعر وأنا أقطع الثلج بالبرودة والبياض والنعومة وجهر العينين من لمان الشمس وطققة حوافر الخيل وغير ذلك من الإحساسات المشبكية ، فأبنة صفة من هذه الصفات أجعلها موضوعاً ، وأبها أجعله محمولاً ؟ . كيف يمكنني أن أفرق بينها فأجعل بعضها ثابتاً والآخر متحولاً . ان انتخاب الموضوع يرجع بنا إلى تصور الشيء الخارجي (ص - ٣٥٧) أما تصور المحمول فيتم بالإحساسات الأخرى التي لم أدخلها في تكوين الموضوع . وتصور الشيء الخارجي في مثالنا هذا هو تصور معنى الثلج . فكيف أكون معنى الثلج ؟ إنني أقسم الصفات التي أحس بها إلى قسمين أحدهما ثابت والآخر متحول فأؤلف معنى الثلج من الصفات الثابتة وأجعله موضوعاً ثم أتخذ إحدى الصفات المتحولة وأجعلها محمولاً . قد يكون الثلج رخصاً أو صلباً ، نظيفاً أو وسخاً ، مبعثراً أو متراكباً ، وقد يتغير حجمه ويتبدل شكله ولونه من غير أن يتقلب إلى شيء آخر بل يبقى هو ذاته ، فالصفات المتحولة هي أعراض لا يؤثر تبدلها في حقيقة الشيء ، أما الصفات الثابتة كالامتداد والوزن والكتلة وغيرها فهي التي يتألف منها الجوهر ، فنحن نجعل هذا الثابت موضوعاً للحكم ونجعل المتحول من الصفات محمولاً .

يفتج من ذلك أن الحكم هو تحليل تفرق به المركبات النفسية المبهمة إلى عناصر ثابتة ومتحولة ، فنجعل الثابت منها موضوعاً والمتحول محمولاً .

٢ . -- كيف ننتخب المحمول ونفضله على سائر الصفات المتحولة ؟

إن صفات الشالج المتحولة كثيرة ، فكيف فرقت بينها . لماذا قلتُ
الشلج أبيض بدلاً من أن أقول الشالج بارد ، الشالج ناعم الخ . . ؟ إن
لمشاغلنا الحاضرة أثراً في هذا الانتخاب ، كما أن لقانون الاهتمام عملاً في
هذا التحليل ، والعلاقات التي ننتبه إليها هي العلاقات المرتكزة على منافقنا
المنصلة بأعمالنا . لذلك قال الحكماء : إن كل حكم يدل على علاقة بيننا -
وبين الأشياء ، فهو يثبت وجود العقل ، ويقرر وجود الشيء ومطابقته
لحكم العقل ، ويقرر أيضاً أن العلاقة التي اشتمل عليها الحكم كلية
مطلقة . فقولك مقراط حكيم يشتمل على ثلاثة تصديقات : ١ - تصديق
وجودك ٢ - تصديقك أن حكم العقل مطابق لحقيقة الشيء ٣ - تصديقك
أن كل إنسان يحكم بما حكمت به .

وأقوى هذه التصديقات دلالة على حقيقة الحكم التصديق الأول
لأنه يقاب العلاقة التي بين الموضوع والمحمول إلى علاقة بيننا وبين
الأشياء .

وهذا يدل أيضاً على أن لقوة الحكم علاقة مباشرة بالعمل والحياة ،
ولا غرو فإن الشعور هو واسطة للدفاع عن الجسد ، وسلاح في معترك الحياة ،
وعامل من عوامل الموائمة .

ومن مصلحة الإنسان في الدفاع عن نفسه أن يرجع المركب الى البسيط
أي أن يرد هذه الاحساسات المشبكية التي تحيط به الى علاقات بسيطة ،
ويتعود أنماطاً من الفعل أقل اختلافاً من ضروب الحس ، فلا نعجب للعقل
إذا حل مسائل التجربة المتحولة ، وكشف بتحليله هذا عن العلاقات
الثابتة الصالحة للعمل . قال (رويسن) : ان الطفل الذي يمد يده الى كل

سائل أبيض يحكم على طريقته وبصورة عضلية حركية بوجود المشابهة .
والسحاب الذي يقفز من شجرة الى أخرى بقدر المسافة بنفس الطريقة .
ان هذه الاحكام الادلى شبيهة بالعادات الحركية ، إنها تجمع بين محاسن
العادة ومضارها . فمن محاسنها أنها تسهل العمل وتجعله سريعاً . ومن مضارها
انها تدعونا الى الرضى بالطرق التقريبية والحلول السطحية . ولكننا اذا أردنا
أن يكون عملنا مطابقاً كل المطابقة للأشياء اصلحنا مفاهيمنا العامة وأعدنا
النظر فيها وأوضحناها بإسناد بعض الصفات اليها . هكذا يتكون الحكم
من الموضوع والحمول ، فالموضوع يشمل على العلاقات العامة الثابتة ،
والحمول يدل على الصفات المتغيرة . وغاية كل حكم ان يجعل المفهوم
متفقاً مع الحاضر الذي نحن فيه . لنحل قولنا : هذه الساعة من ذهب .
ان مفهوم الساعة يشمل بالقوة على أحكام عديدة (ص ٥٠٢) ولكن
هذه الاحكام الممكنة لا تمر من القوة الى الفعل الا تحت تأثير الحاجة ،
فأنا اذا أردت أن أبيع الساعة قلت أمام الشاري هذه الساعة من ذهب
ترغيباً في شرائها ، فالحمول يوضح الموضوع المهم ويجعله بيتاً . والمفهوم
نفسه حكم ، أو هو إمكان عدد غير معين من الاحكام ولكن هذا الحكم
مبهم غامض على عكس الحكم المؤلف من الموضوع والحمول ، فهو أثبت
من المفهوم وأكثر منه وضوحاً .

وخصارى القول ان الحكم هو تحليل لمسلات الحس المهمة خاضع
لفريضة الحياة والعادات السابقة والحاجات الحاضرة ، غايته انتزاع علاقة هامة
كائنة بيننا وبين الأشياء لا بين الموضوع والحمول .

٣ . - مسألة الاعتقاد

إن كل تصديق يقتضي وثوق الذهن بما يظهر له صحيحاً أو قريباً

من الحقيقة والاعتقاد ملازم للحكم . وقد فرقوا بينهما بقولهم أن الحكم - هو فعل العقل الذي يدرك به وقوع النسبة بين أمرين أو عدم وقوعها وان الاعتقاد هو الحالة النفسية التي تعقب الحكم وتقلبه بالتمكّرار الى عادة .

فإذا كان الوثوق تاماً وكانت أسباب التصديق بلا مخالف سمي الاعتقاد يقيناً ، وإذا كانت أسباب التصديق أقوى من الأسباب المخالفة سمي الوثوق اعتقاداً أو رأياً ، وإذا كانت أسباب التصديق مساوية للأسباب المخالفة حصل التشكك . فالاعتقاد إذن هو الحكم الجازم المقابل للتشكك لا بل هو وسط بين الشك واليقين .

١ - أسباب الاعتقاد

للاعتقاد أسباب حيوية ونفسية واجتماعية .

الاسباب الحيوية . - لقد بينا أن الحكم خاضع لغريزة الحياة وقلنا

ان أحكامنا الاولى هي على مثال العادات الحركية وان مصلحة الانسان في التخلص عن نفسه تعود انماطاً من الفعل هي أقل اختلافاً من ضروب الحس .

ونقول الآن أيضاً إن بين قوة الحكم وقوة الفعل قرابة وثيقة ، وهذا يؤيد ما قلناه عن وظيفة الشعور فقد ذكرنا أن الشعور هو سلاح الجسد في معترك الحياة وانه واسطة من وسائل الدفاع وعنصر من عناصر المواءمة .

فلا غرو إذا كان الاعتقاد مبنياً على الحاجة والعمل معاً ، ان الأفكار

التي نصدقها هي الأفكار الناجحة والأفكار التي نكذبها هي الأفكار

الخاسرة ، فالعمل هو ميزان الاعتقاد ، ومواءمة البيئة هي مقياس صحة العمل .

قال (الفرد بينه) ^(١) : « يقولون إن الحكم الايجابي شبيه

بالحركة التي نحدثها حينما نقول نعم ، أما نحن فنقول انه عين تلك

(1) Année psychologique. t. XVII, 1911, p. 31

الحركة المضمرة التي نحفظها ونجرمها في داخلنا بدلا من أن نحدثها برأسنا أو ييدنا » فلا فرق اذن بين الحكم والحركة ولا بين الاعتقاد والعمل .

ورأى (الفرد بينه) هذا لا يخلو من المبالغة . نعم ان الاوضاع البدنية هي أوائل الحكم والاعتقاد ، ولكن الاعتقاد الحقيقي لا يقتصر على إحداث الأوضاع فقط بل يقتضي شعور الإنسان بعمله أيضا .

فخير لنا أن نقول ان الاعتقاد يتغذى بالعمل والحياة ، وأن التصور ينقلب بطبيعته الى فعل ، وان الايمان الذي لا يفعل ، قد يكون صادقا ، ولكن لا يثبت أن يصاب بالفتور والموت . فالاعتقاد غير مفارق اذن لظواهره الخارجية .

لاسباب النفسية . — لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في اسباب الاعتقاد النفسية ، فزعم بعضهم انه تابع للارادة وزعم آخرون انه تابع للعقل .

١- اثر الارادة والعاطفة . — ان كثيراً من معتقداتنا وآرائنا ناشيء عن مطابقة ما نتصور لمواطنتنا ورغائبنا ، لذلك أراد الرواقيون وديكارت والانتقاديون المعاصرون ان يرجعوا اسباب الاعتقاد الى الارادة والعاطفة .

رأي الرواقيين . — زعم الرواقيون منذ القدم ان الوثوق هو فعل اختياري ، وان التصور لا ينقلب الى تصديق إلا بالارادة ، وان العقل شبيه باليد فاذا كانت مفتوحة حصل التصور واذا امسكت بالشئ امساكا بسيطاً حصل الرأي واذا قبضت عليه بقوة حصل الاعتقاد واذا قبضت عليه بقوة واستعانت باليد الثانية في القبض عليه حصل اليقين ، وهذا كله إنما يتم بفعل الارادة .

رأي ديكرت . - العقل عند ديكرت يقبل الاشياء قبولاً فيصور المعاني ويدرك الادلة المناسبة والبراهين المخفلة لرأي من الآراء من غير أن يحكم ويقرر ، أما الارادة فهي التي تقطع الشك وتوقف التردد وتحكم بالايحلب او بالسلب . وتدخل الارادة ضروري لان العقل محدود ، لا يعرف كل شيء ، واذا عرف عرف يبطئ وتتابع أي بالانتقال من حد الى آخر ومن محاكمة الى اخرى . وهذا كله يحتاج الى زمان لا يتفق مع سرعة الحوادث وجريان الوقائع ، فتتضمم الارادة إذ ذاك الى العقل وتغلق باب المناقشة وتصدر الحكم . ان الحكم هو اذن فعل اختيار حر ، لان الارادة والحربة عند ديكرت هما شيء واحد .

وإذا قيل ان الارادة لا تتدخل في الاعتقاد الا بعد أن يهيء العقل لها أسباب الحكم ، وان العقل إنما يتجه الى الحقيقة بذاته ؛ قلنا ان ديكرت يعترف بذلك ، ولكنه يرى ايضاً ان بين العقل والارادة تبايناً عظيماً . فالارادة غير متناهية ، ليس لفعالها انتهاء ولا لقوتها بتدرج ، لانها القدرة على النفي والاثبات ، ولا توسط بينهما اما العقل فمتناهٍ ، تطفو عليه الارادة وتتجاوزها الى الامور التي لم تتضح له بعد .

ومن هذا التباين بين العقل والارادة الحرة يتولد الخطأ - فالخطأ هو اذن شيء حقيقي ايجابي فاشي عن تغلب الارادة على العقل وخير واسطة لتجنب الخطأ هي في التوقف عن الحكم ، حتى لقد زعم ديكرت انه في وسعنا دائماً أن نمتنع من الحكم مهما كانت الاسباب المباعثة عليه واضحة . قال : « لنا الحربة ان نمتنع دائماً من قبول الحقائق البديهية ، وبكفي لذلك ان نعتقد ان في امتناعنا هذا دليلاً على حربة لمختيارنا » . اذن البدهة العقلية لا تولد الاعتقاد ، بل العقل قد يقبل بالتسامع والتجربة لهوراً كثيرة فيعتقدها ويثق بها من غير أن تتضح له .

ولسنا نريد الان أن ننتقد مذهب ديكارت هذا لعلمنا انه لم يجرد العقل من التأثير في الاعتقاد . ولكننا نقول ان ديكارت قد فرق بين الاحكام التي يؤلفها العقل من المعاني البسيطة الواضحة والاحكام التي يؤلفها من المعاني المركبة الغامضة ، فالاحكام الاولى ملازمة للبداهة المباشرة ، أما الاحكام الثانية فمتولدة من البداهة غير المباشرة . ونظن ان ديكارت قد جعل هذه الاحكام الاخيرة وحدها تابعة للارادة .

مذهب الايمان . — وقد اخذ بهذا المذهب الارادي (Volontarisme) كثيرون من فلاسفة العصر ، حتى لقد جردوا العقل من كل تأثير وجعلوا الحكم صورة من صور الايمان . وأرجعوا الاعتقاد كله الى الارادة فسمي مذهبهم هذا بمذهب الايمان (Fidéisme) .

ماهي ادلة هذا المذهب ؟ — لاصحاب هذا المذهب دليلان احدهما مقتبس من تحليل بعض الاحكام الخاصة والثاني مقتبس من تحليل الحكم بصورة عامة :

- ١ — **تحليل الاحكام الخاصة .** — ان تدخل الارادة في بعض الاحكام ظاهر تماماً . مثال ذلك أن أكثر العمال يثقون بصحة النظريات الاشتراكية ويعتقدونها من غير ان يحصوها ويدققوا في اعتراضات علماء الاقتصاد عليها ، وكذلك الرأسماليون فهم ينكرونها لمخالفتها لمنافعهم ورغائبهم . فهؤلاء كلهم يعتقدون اموراً وأحوالاً من غير أن تكون معتقداتهم مستندة الى عوامل عقلية واضحة . وايمان أكثر الخلق في العقائد الموروثة مبني على التقليد والتلقين لا على اليقين العقلي المحقق الذي لا غدر فيه ولا غائلة فالعقل مسخر في اغلب الاحيان للقلب ، ونحن لا نريد ما نتيقن بل نتيقن ما نريد .
- ٢ — **تحليل شرائط الحكم العامة .** — ان شرائط الحكم العامة تدل ايضاً

على تأثير الارادة ، فمن هذه الشرائط الفاعلية للمادية . ان العقل لا يصدر حكمه في امر من الامور الا بعد الاتجاه اليه بواسطة أعضاء الحس للاطلاع على صفاته وخواصه ، وهذا الاتجاه يقتضي فاعلية مادية خاضعة للارادة .

ومن شرائط الحكم العامة الانتباه . قال أحد علماء النفس^(١) :
يختلف الحكم بحسب شدة الانتباه ، فاذا كان انتباهنا قويا أدركنا الاشياء بوضوح واذا كان انتباهنا ضعيفاً لم تتضح لنا صورها ولا تركيبها .

ان اسباب التصديق والنفي والشك تختلف ايضاً بحسب درجة الانتباه فالانسان يتوهم مثلاً ان الشمس تدور حول الارض ولكن لفت نظره الى بعض الحوادث الخفية يجعله يعتقد مذهباً مخالفاً لهذا . لقد ظن (كبلر) بعد ملاحظاته الاولى ان أفلاك السيارات دائرية ولكنه أقلع عن هذا الرأي بعد التدقيق والامعان فيه وتصور بعد ذلك اثنتي عشرة فوضوية ثم نقاها كلها وأثبت في آخر الامر ان فلك الشمس اهليلجي . فلماذا قبل هذا الرأي الاخير ؟ . هل شاهد دوران السيارات في كل جزء من اجزاء الزمان . ألا يجوز ان يتبدل حكمه بالتدقيق ثانية في الامر . ثم كيف يحق له ان يوقف المناقشة . ان الحكم لا يكون عقلياً محضاً الا إذا رد العقل جميع الاعتراضات الواردة وناقش جميع الادلة العارضة ، ولما كان عدد هذه المظان غير متناه كان من الضروري أن يدوم فعل الانتباه الى غير نهاية . فالارادة اذن هي التي تقطع مظان الاشتباه وتنتهي المناقشة . واخيراً فان وراء كل حكم عقلي مبدأ اولياً هو مبدأ الهوية او كما يقولون مبدأ عدم التناقض كقولك الشيء هو هو او النفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد في زمان واحد . ان هذا المبدأ لا يمكن

البرهان عليه بل يقبله العقل ويسلم به تسليماً من غير دليل وترتيب كلام .
 فكل ما بني اذن من العلم على هذه المبادئ فهو علم ضعيف لا برهان عليه .
 نتائج هذا المذهب . — ان هذا المبدأ يؤدي الى نتائج مختلفة ومتعارضة .
 فمن هذه النتائج الرب العلمى لان الحكم كما رأيت لا يستند فيه الى
 اصول يروانية ثابتة ، ومنها الرب الدينى والاخلاقي لان العقائد عقدم هي
 جملة من الاحكام المقبولة بالتلقين والتقليد لا بالبرهان العقلي . ولكن
 أصحاب مذهب الايمان لا يشكون في العقائد بل يشكون في العقل
 واحكامه ويعتقدون ان الضروريات العقلية إنما تصبح مقبولة وموثوقاً بها
 بنور القلب وسلطة الايمان فهم يبدلون العقل بالعاطفة والنطق بالاعتقاد
 ويريدون ان يخضع العقل لهذا النور الالهى ويتعرض له ليشرق اليقين عليه ،
 فاليقين ليس مستنداً الى حاكم العقل بل الى قوة خارجة عن العقل ،
 ونحن ندعن لهذا الحاكم بقلوبنا من غير ان ننضح لنا اسباب الوثوق ،
 فالاعتقاد تابع للارادة واذا اتسع القلب للشك في العقائد الايمانية قالوا
 ان هذا الشك ناشئ عن فساد الفطرة وغلبة الهوى والشهوات .

٢ — تأثير العقل . — ولكن اصحاب المبدأ العقلي لم يذعنوا لهذا

الرأى بل زعموا ان الاعتقاد تابع للعقل .

قال سبينوزا رداً على ديكارت : « ان الفكر ليست خرساء كالصور
 المرسومة على الالواح » ^(١) بل هي قوى فعالة داخلية في الافكار نفسها .
 ان الارادة والعقل هما شيء واحد ، والاعتقاد غير مفارق للفكرة ، كما ان
 اليقين ملازم للحقيقة ، ان طابع الحقيقة هو الحقيقة نفسها ، ومن كان عنده
 فكرة صحيحة ادرك في الوقت نفسه انها صحيحة ولم يشك ابداً في صحة

(1) Spinoza. Ethique, II. prop, XLIII, Scolie.
 * * * * * XLIX

معرفة . فالخطأ إذن هو سلب محض ، لا بل هو نقص وحرمان ومعرفة ناقصة .

وشبيه برأي سبينوزا هذا رأي (هيوم) القائل ان الاعتقاد ليس سوى فكرة قوية ذات علاقة بالتأثير الحاضر .

والمعاصرون من اصحاب المذهب العقلي يذكرون في الرد على مذهب الايمان ادلة كثيرة منها ان الارادة لا تدخل في كل حكم ، وان استناد المنطق الى اوليات لا يمكن البرهان عليها لا يدل ابدأ على حرية الفكر في قبول هذه الاوليات أو ردها . ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، وعدم وجود إثبات لمبدأ الهوية لا يدل ابدأ على عدم ضرورته . اتنا نشعر بضرورة هذه المبادئ العقلية ولا يمكننا أن نجتمع بين النفي والاثبات في امر واحد فبدأ الهوية ملازم اذن لبناء الفكر وربما كان أيضاً لازماً لطبائع الاشياء — نعم ان قليلا من الفاعلية ضروري للحكم ولكن هذه الفاعلية لا تولد الوثوق بل تهيب للعقل عناصر الحكم .

فتأثير الارادة في الحكم مقصور اذن على جمع العناصر ، اما النتيجة التي يمكن استخراجها من هذه العناصر ، فليس للارادة فيها اثر ، وكذلك الانتباه فهو يزهد وضح الافكار وبيانها فقط ، ولكنه لا يولد الوثوق ولا يخلق الاعتقاد . ينتج من ذلك ان العقل يسلم بالاوليات والضروريات تسامياً ، اما الاحكام الاخرى فيطلب البرهان عليها ، وإذا كان البرهان مفقوداً أعرض العقل عنها وشك في صحتها لان العقل لا يستبدل البراهين بالراغبات ولا العوامل العقلية بالبواعث القلبية . ان شدة الحرص لا تكفي لاقتناعنا باننا اغنياء ، وآلام الشيخوخة التي نشعر بها في الثمانين من العمر لا توهمنا اننا لا نزال في سن الشباب ، والام التي تبكي لموت ولدها

لا تتعزى بالاعتقاد انه لا يزال في قيد الحياة . فالانسان لا يعتقد اذن ما يريد وكلما حاولت ارادته ان تغتصب حقوق العقل شعر انه يكذب على نفسه ، واذا اعانت العقل على الحكم أضعفت اسباب وثوقه . ان ارادة الاعتقاد هي لا محالة سبب من اسباب الشك .

ان الذين يشكون في العقل واحكامه يجاربون العقل ببضاعة العقل نفسه ، ويذكرون في طريقة شكهم هذه احكاما تدل على انهم بارعون في الاقيسة المنطقية وقوانين الانظار والبراهين الجدلية ؛ ان (كلونيد) ومونتيني يكثران من المحاكات للبرهان على ان احكام العقل لا قيمة لها ، وفي الحق ان الانسان لا يستطيع ان يبطل حاكم العقل إلا باسباب عقلية . واذا اتهم عقله بالعجز عن الادراك وصدق ما لا يرتاح اليه وما لم يتضح له فانه يفعل ذلك اتباعاً لحاكم آخر يعتقد ان طوره فوق طوره .

نعم ان كثيراً من احكامنا منبعث عن ميولنا وعواطفنا وحبنا لذاتنا ومنفعتنا وأهوائنا ولكن ذلك ليس بقادح في العقل ومداركه ، ان الارادة قد تؤثر في العقل ولكنها لا تؤثر فيه مباشرة ولا تبدع الحكم بل تستخدم الفكر والمفاهيم في سبيل الوصول اليه . قال (لابي) : « انا لا أعتقد الشيء لانني أرغب فيه ، بل الرغبة توجه انتباهي الى ذلك الشيء وتصرفني عن الاشياء الاخرى ، ولما كانت الحكم لا يتألف الا من الفكر الخاضرة في الذهن كانت حدود الحكم مطابقة لموضوع الرغبات ، ولذلك ايضاً كانت منفعة العلم مساعدة على تقدم نظرياته من غير ان تضعف قيمتها المنطقية » وقد ذكر (ماكسيم دو كامب Maxime du Camp) ان شيخاً من اصدقائه قال له مرة ان المهندسين يصنعون اليوم سلالم البيوت قائمة فهذا حكم يتولد من شعور الشيخ بهرمه وعجزه عن صعود السلم ، ولكنه رغم

ما فيه من مفسضة العواطف يدل على رغبة الشيخ في إيضاح الامر بسبب عقلي . فالشيخ يشعر بالتعب في صعود السلم الا انه بدلا من ان يعلى تنبه بضعف قواه يخطئ في تعليقه ويرجع ذلك الى سبب آخر وهذا الخطأ دليل على رغبة الشيخ في إيضاح الامر بصورة عقلية .

النتيجة . — تلك هي آراء كل من المذهبين الارادي والعقلي . ونحن نرى الان ان كلا منهما يفوز في الرد على الآخر . فالمذهب العقلي مصيب في قوله اننا لا نعتقد ما نريده ، وإن الرغبات والاهواء لا تقوب عن الادلة والبراهين ، وان ابطال حاكم العقل يحتاج الى أسباب عقلية . والمذهب الارادي مصيب ايضا في قوله ان اكثر معتقدات الانسان مبنية في الواقع على العواطف ، وان انتشار المذاهب السياسية والاجتماعية والدينية إنما يرجع الى تأثيرها في القلب اكثر مما يعود الى تأثيرها في العقل ، وإن اكثر الناس مساقون الى الفعل بعواطفهم ورغائبهم ومنافعهم لا بافكارهم وانظارهم . وقد اعتنى اصحاب المذهب العقلي انفسهم بتأثير العواطف في تكوين الاعتقاد ، إلا انهم تخلصوا من الوقوع في المذهب الارادي بقولهم ان الارادة لا تؤثر في الحكم مباشرة بل تؤثر فيه عن طريق الفكر . وهذا التعليل لا يقطع مظان الاشتباه ولا يجرد الاعتقاد من تأثير العواطف . وسواء أكان هذا التأثير مباشراً أم غير مباشر ، فان المذهب العقلي يعترف بوجوده .

قال أحد الكتاب المعاصرين^(١) : ليست الافكار هي التي تنبعث العواطف بل العواطف هي التي تنبعث الافكار ، ومعنى ذلك ان العواطف

(1) Julien Benda. Mon premier testament p. 8 (Cahiers de la quinzaine). 3^e cahier de la 12^e série .

المحضة متقدمة على الافكار ، محرومة من الصور الذهنية ؛ إلا انها محتاجة الى إتمام نواقصها بالعامل العقلي ، فتتوقف ما يوافقها من الفكر والصور المعارضة كما نتجد بعض الاصول الكيماوية المتحيرة بعنصر من العناصر التي تعيد اليها السكون .

فاذا كانت العواطف هي التي تلتقف الافكار او تبدعها ، كانت المذهب العقلي بحاجة الى تغيير بعض مقدماته . واذا كانت البراهين المنطقية والاوليات العقلية أقوى من العواطف ، مجردة عنها ، كان المذهب الارادي ايضاً ضعيف الحجة . ومن نظر في أقاويل أصحاب المذهبين ، وقايس بينها علم ان فيها خطأ واحداً . وهذا الخطأ هو فصلهم أحوال النفس بعضها عن بعض فصلاً تاماً .

فأصحاب المذهب الارادي يظنون ان الارادة قوة مجردة ، قادرة على النفي والاثبات من غير ان تثقيد بالصور والفكر . وهذا الظن مخالف لحقيقة الارادة ، لانها — كما سنبين — ليست قوة مجردة عن لحة العواطف وأسدية الفكر ، ولا هي عنصر مستقل عن عناصر النفس الاخرى . الارادة قوة داخلية في كل حالة من احوال النفس ، لا بل هي محصلة لجميع القوى الجزئية المنبعثة عن الافكار والعواطف . وقد ذكرنا غير مرة ان الحياة النفسية شبيهة بنهر دائم الجريان ، فالعواطف والافكار هي ذرات مائه ، والارادة هي قوة جريانه ، وهذا التشبيه يدل على تأثير العواطف في الافكار والافكار في العواطف ، إلا انه لا يجرّد الارادة عن أحوال النفس المختلفة بل يجعلها تابعة لها ، لان الارادة المجردة عن لحم العواطف وأسدية الفكر إنما هي شيء خيالي لا حقيقة له .

واما أصحاب المذهب العقلي فقد اصابوا في قولهم ان في العقل فاعلية وان كل فكرة من الفكر هي قوة ، وان الارادة لا تفعل ما تشاء ،

ولكنهم جهلوا ان العواطف هي أيضاً قوى محرّكة ، وان العقل نفسه محتاج الى العمل ليهيئ قيمة مفاهيمه . فهم قد وقعوا اذن فيما وقع فيه أصحاب المذهب الارادي ، لان المذهب الارادي جرد الارادة من العقل ، اما المذهب العقلي فقد جرد العقل من تأثير العواطف .

الاسباب الاجتماعية . — ان للحياة الاجتماعية أيضاً تأثيراً في الاعتقاد وهذا التأثير لا يقتصر على مادة الاعتقاد فقط بل يلحق ايضاً درجة الوثوق . لان يقيننا في معتقداتنا تابع على الاكثر لصداها الاجتماعية . وكثيراً ما يتولد الاعتقاد من الايمان الاعمي بسلطة اجتماعية . ان امان اكثر الناس في آراء زمانهم ومعتقداته ناشئ عن التقليد . ولو نظرنا الى المجالس السياسية لوجدنا ان الاكثرية انما تتكون فيها بتأثير الزعماء ، حتى ان المذاهب نفسها انما تنتشر بتأثير شخص أو شخصين . أما العامة فتفضل الاتباع على الابداع ، وتعتقد ما ينقل اليها . وكلما انتشر الاعتقاد وتضخم ازداد تأثيره ، حتى لقد يبطل الفكر الانتقادي ويضيق نطاق العقل .

وقد زعم الاجتماعيون ان الاوليات العقلية سبباً اجتماعياً . فاعتقدنا (ان الكيئين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان) ليس تابعاً لارادتنا ، بل هو تابع لبداهة العقل . الا ان هذه الاوليات — كما سنبين في مبحث مبادئ العقل — تختلف بحسب نمو مدارك البشر وبحسب أطوار الاجتماع الانساني . فاذا صح ذلك كانت جميع تصديقاتنا ومعتقداتنا تابعة للاحوال الاجتماعية لان الاوليات العقلية هي الاساس الذي تبنى عليه جميع الاحكام .

والاعتقاد لا يعيش وينمو إلا اذا هيا له المجتمع أسباب الحياة والنمو . ما أكثر الاعتقادات التي ذبلت أوراقها لاعراض المجتمع عنها ، وعدم

إحيائه لها من وقت الى آخر ! قال (دور كايم) : نحيها الاعتقادات « بالاعباد والاختلافات العامة من دينية او علمانية ، وبالمواعظ المختلفة من كنائسية او مدرسية ، وبالتمثيل المسرحي ، والتظاهرات الفنية ، وبكلمة واحدة بجميع ما يقرب الناس بعضهم من بعض ويحملهم على الاشتراك في حياة فكرية وخلقية واحدة » (١) .

ينتج من كل ما تقدم ان الاعتقاد ليس حالة بسيطة خاضعة لقوة نفسية دون غيرها ، بل هو حالة مركبة تؤثر فيها كل وظائف النفس من عاطفة وتفكير وإرادة . وسيتضح لك هذا الامر بدراسة تكون الاعتقاد .

ب - تكون الاعتقاد

كان علماء النفس يظنون في الماضي ان قوة التصديق هي ملكة أولية أو حالة بسيطة من أحوال الشعور المباشرة . وهذا الخطأ الذي وقعوا فيه ناشئ عن بحثهم في التصديق من الوجهة المنطقية دون الوجهة النفسية ، فينظرون في الحكم العقلي القلم دون ان يبحثوا في تطوره وتكوينه . ونحن إذا حللنا الآن تكوين الحكم وتكامله بحسب نمو المدارك البشرية أدر كنا ان هناك حالتين لا بد للعقل البشري من المرور بهما في تكوين معتقده :

- ١ - فالحالة الاولى هي حالة التصديق الضمني او الحالة المتقدمة على ظهور الروح الانتقالية .
- ٢ - والحالة الثانية هي حالة التصديق الظاهر او الحالة الانتقالية .

ولنبعث في كل من هاتين الحلتين على حدة .

١ - حالة التصديق الضمني . - ان الميل الى الاعتقاد طبيعي في الانسان ،

ينمو بنمو الفاعلية ، وقد نفتقد بعض الاشياء من غير ان تكون مسندة الى سبب معقول ، حتى لقد تبقى في قوسنا رغم الاسباب الباعثة على ردها . وقد سمي (رينوفيه *Renouvier*) هذه الحالة بضلال العقل (*Vertige mentale*) ^(١) وبماها (بين *Bain*) سرعة التصديق الاولى ^(٢) وهي حالة يكون التصديق فيها غير مختلف عن التصور ، بل يكون مضمراً فيه غير مفارقة .

مثال ذلك الرجل الابتدائي ، فهو لا يتصور شيئاً الا ويكون تصويره متبوعاً بالتصديق . قال أحد علماء الاقوام يصف سكان (لوانجو *Loango*) « انحبس المطر ^(١) كويس الزرع بعد خروج المبشرين الكاثوليكين من مراكزهم الى الارض . فاعتقد السكان ان هذا الامر ناشئ عن اولئك الكهنة ، وخصوصاً عن اثوابهم الطويلة ، لانهم لم يروا الى ذلك العهد البسة مثلاً . وقد تولد شكوكهم من معطف كاوثشوك لامع أو من قبة غريبة أو من كرسي هزاز أو من آلة . فاذا حدث ما يكدرهم عزوه حالا الى ما طرأ عليهم من الاشياء غير المألوفة » ^(٣) .

وكذا الطفل ، فانه سرع التصديق لانه متجمع المدارك العقلية حول ذاته (*égo - centrique*) فلا يستطيع ان يدرك الاشياء الا بحسب

(1) *Renouvier , Psychologie rationnelle, I, p. 278*

(2) *Bain , Les émotions et la volonté, p. 494*

(3) *Cité par Lévy - Brühl , les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 71*

(١) العامة في بعض البلدان تعزو انحباس المطر الى انتشار دور الملاهي والمقامس والرقص والمطاهرة والعبادة لليبوبو وما يتبعها .

وجهة نظره الخاصة^(١) . ولا يقدر أن يراقب احكامه ويجزدها من طابع المنفعة المباشرة .

والامراض العقلية ايضاً كثيراً ما تعيد الانسان الى هذه الحالة الفكرية الاولى . قال (بييرجانه - Pierre Janet) : « ان تحت درجة التأمل صورة اولية للوثوق ، موجودة في عقل الانسان الابتدائي ، تتألف منها وحدها فاعلية الارادة عند ضعف العقول لقد وضفت بعض الضعفاء من هذا النوع ٢٠ منهم يصدقون كل مستحيل ، ويثبتون أو ينفون كل شيء بحسب الدوافع الموقته من غير ان يهتموا بالتناقض . فالاعتقاد عندهم هو على صورة تصديق مباشر لا اثر للتأمل فيه »^(٢) .

وكثيراً ما يهبط الحالة الفكرية العامة في البيئة الاجتماعية الى هذه الدرجة تحت تأثير الاضطرابات الاجتماعية او الحروب . قال الدكتور لويس^(٣) : « لما وقع حصار باريز في عام ١٨٧٠ كان انهام أي شخص مار في الطريق بالجانسونية ، كافياً لاجتماع الناس حوله وانهامهم إياه من غير بيئة وإيقاعهم به » .

— ان فساد الحياة الاجتماعية يزيد سوء الظن ويقوي الميل الى التأويل ويقلب الاعتقاد التأملي الى اعتقاد عفوي مجرد من الرابط الانتقادي .

٢ — حالة التصديق الظاهر او الحالة الانتقادية . — قال ديكارت : « ان العمل الفكري الذي نعتقد به امراً من الامور مختلف عن العمل الفكري الذي نعرف به اننا نعتقد هذا الامر »^(٤) . اي ان الاعتقاد

(1) Piaget , Le jugement et le raisonnement chez l'enfant pp. 260 - 261

(2) Pierre Janet, La médecine psychologique, p p.117 - 118

(3) Dr Luys, cité par Paulhan, Physiologie de l'esprit p. 154

(4) Descartes , Discours de la méthode , 3^e partie

شيء ومعرفة الاعتقاد شيء آخر . وهذه المعرفة أو هذا التجلي ^(١) هو الذي يقوم الاعتقاد الحقيقي التام ويميزه من سرعة التصديق العفوية التي وصفناها .

١ - القدرة على النفي . - ولا ثم هذه المعرفة للنفس إلا بعد ان يتصور الذهن فرضية معاكسة للامر المراد تصديقه . ان القدرة على الاثبات تقتضي وجود القدرة على النفي . قال (بياجه) ^(٢) : « لا يصبح التصديق شعورياً إلا حينما يتزعزع الاعتقاد الضمني » . هكذا كان التفكير قبل سقراط . انك لا تجد فيه تصديقاً غير مسبوق بنفي . وهذا صحيح بالنسبة الى صور التفكير الاولى كما هو صحيح ايضاً بالنسبة الى اعلى صور التفكير الفلسفي . فلا اعتقاد - وأقصد بالاعتقاد هنا الاعتقاد المصحوب بالمعرفة والشعور والتأمل لا الاعتقاد العفوي - إلا اذا تقدم الشك على التصديق ، وقبل الشيء في أول الامر موقتاً على أنه فرضية تابعة للامتحان ، لا على أنه حقيقة نهائية . مسلم بها دون تشكيك . ان الوصول الى الاعتقاد واليقين لا يكون الا بالتشكك . وهذا التشكك هو مبدأ الروح الانتقادية وأساس العلم . وسنبين في المنطق ان التفكير العلمي مبني على هذه الطريقة ، لان العالم لا يكشف الحقائق إلا عن طريق الفرضيات ، ثم يقلب هذه الفرضيات الموقته بعد الامتحان التجريبي الى قوانين علمية ثابتة .

ب - شروط تجلي الشعور الاجتماعية . - من اين نتولد هذه القدرة على النفي ، وكيف تنبجس في العقل روح الشك الانتقادي ؟ ان لتجلي الشعور شرائط حيوية منها ان الشعور يتولد من الحاجة وعدم المؤاينة ، ومنها ان الشعور لا يتجلى إلا عند مصادمة العوائق . حتي لقد قال

(1) Prise de Conscience - (احتياز الشعور)

(2) Piaget, La représentation du monde chez l'enfant, p.185

(دولا كروا) نحن لا تفكر إلا حينما نصادف عائناً^(١) . ولكن هذه الشرائط الحيوية لا تكفي لايضاح تجلي الشعور ، لان عقل الانسان الابتدائي لا تنفذه موانع التجربة بل تبقى اعتقاداته كما هي رغم تكذيب الواقع لها . فمن الضروري اذن ان نوضح تجلي الشعور باسباب اجتماعية .

لقد بين « بياجه » أن الحاجة الى امتحان الاعتقادات لا تتولد عفواً بل تظهر متأخرة جداً . وذلك لسببين أحدهما ان التفكير يرجع في الاصل الى اسباب حيوية وعملية تفعية . والثاني ان الفرد ميال بطبعه الى الايمان بأفكاره واعتقاداته . إذن كيف تتولد الحاجة الى امتحان الاعتقاد؟ ان هذه الحاجة تتولد من مصادمة أفكارنا لأفكار الآخرين من أبناء جنسنا ، ولولا هذه المصادمة لما تولد الشك في نفوسنا ولا شعرنا بالحاجة الى البرهان ولما كنا تكذيب التجربة لنا الى ازدياد تخيلنا ووهمننا . ان كثيراً مما نشعر به من الفكر الكاذبة والغرائب والاحلام والظنون والالوهام يزول بمخالطة الناس . فالتناس بعضهم على بعض رقيب ، والحاجة الى امتحان الاعتقاد تنشأ عن ميل الانسان الى مشاركة الآخرين في افكارهم واذاعة ما يفكر فيه بينهم واقناعهم بما يشعر به . فالتفكير ملازم اذن للمناقشة^(٢) .

وليس هذا التأثير الاجتماعي مقصوراً على تأثير الفرد في الفرد ، لان التصادم الفكري لا يتولد في الجماعات الابتدائية التي يتكون الفرد فيها خاضعاً لالوهام زمانه ويمتته ، بل يتولد في الجماعات المتباينة العناصر الخاضعة لتقسيم العمل ، فيتوسع نطاق العقل يتوسع دائرة الاجتماع ، وتتصادم المثل العليا المختلفة ، ويؤدي تصادمها هذا الى تولد الشك وروح الانققاد . وربما

(1) Delacroix, Le langage et la pensée p.98

(2) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, pp.

كان محور الفكر البشري ونمو التفكير العلمي ناشئين أيضاً عن تنازع التصورات الاجتماعية .

ج - الاعتقاد هو تركيب ذهني - لا يتجلى الشعور تجلياً تاماً إلا إذا تركبت المعتقدات القديمة تركيباً منسقاً . ان تصورات الطفل لتجتمع بعضها فوق بعض من غير أن تتسق فيجمع الطفل بين تصورات اللعب وإدراكات العالم المنظور ، ومعتقدات العالم الوهمي الذي تخيله من غير أن يوحد بين هذه المعتقدات المتباينة ويرتبها . فهناك إذن شرط نفسي محض يجب إضافته الى الشرائط السابقة وهو قوة التركيب . ان المجتمع لا يخلق هذه القوة النفسية ، بل يهيئ لها أسباب النمو ، ومتى نمت تولد معها الشعور بالتناقض والشعور بضرورة الانتخاب . ويمكننا أن نبين خطورة هذا التركيب النفسي بنوعين من الحوادث .

١ - امراض الاعتقاد - ان النوع الاول من هذه الحوادث مقتبس من علم امراض النفس . قال « مالاير » : نتميز العقول المتفككة العناصر بسرعة التصديق وشدة الجحود معاً . والسبب في ذلك ان هذه العقول لا تقايس بين الآراء المختلفة ولا تجمع بين العناصر الفكرية المتباينة ، ولا يهيئها تنافرها وتناقضها لانها لا تدركها كلها فلا تتعارض اذن تصوراتها ولا تلتقي . ان حالات (البسيكاستيني - Psychasthénie) التي وصفها (جانه) معروفة بضعف التركيب الفكري وكثرة الشك . مثال ذلك قول احدى المريضات : « أعرف ان ما نقوله لي صحيح وانصور ذلك بعقلي ، الا انني لا أزال أشعر بالشك في داخلي ، ومن الحال أن أقتنع قناعة تامة » وقولها حينما يزداد شكها في نفسها وفي أفعالها : « اني

أعود الى هذه الغرفة عشرين مرة باخثة عن الشيء فلا يزداد وثوقي بوجوده فيها أبداً» . ومن عجيب أمر هذه الامراض انها تعود بالمريض الى حالة الانسان الابتدائي الذي وصفه (لني يرول) أو حالة الطفل التي وصفها (بياجه) فيقوم المريض في هذه الحال بأعمال سحرية تقوي اعتقاده . مثال ذلك : تسأل روسو مرة عن مصيره بعد الموت فقال : « ففكرت مرة في هذا الموضوع المحزن ، فأخذت ألهو بصورة آلية برمي الحجارة على جذوع الاشجار من غير أن أصيب واحداً منها ، فخطر ببالي وأنا أقوم بهذا التدوين الجميل أن أجد فيه علامة أهدي بها قلبي ، فقلت في نفسي : سأرمي بهذا الحجر على الشجرة التي أمامي . فاذا أصبتها كنت ناجياً من النار ، وإذا أخطأتها كنت من الهالكين ، وما أن أنهيت هذا القول - حتى رميت الحجر بيد مرتجفة ، فأصاب لحسن الحظ منتصف جذع الشجرة ولم يكن هذا الامر صعباً علي لأن الشجرة انني انتخبته كانت كبيرة جداً وقريبة مني . ولم أشك أبداً منذ ذاك اليوم في نجاة نفسي » .

٢- ان الاعتقاد التألمي المبني على أسباب معقولة أمر نادر جداً . نعم ان عقولنا تبحث عن اليقين ، ولكن اليقين شيء والحقيقة شيء آخر . قال هنري بوانكاريه : « يجب أن نفرق بين حب الحقيقة وحب اليقين » . ان حب اليقين حاجة طبيعية لا بل هو غريزة نفسية يفظ بها الشعور بقاءه فتمنعه من مخاطرات الفكر ومغامراته . اليقين ناشئ عن نزعة أولية ، أما الحقيقة فتابعة لنزعة مشتقة . ان الشعور باليقين متقدم على البحث عن الحقيقة ، لان الحقيقة لا تدرك إلا بالسعي الحثيث الدائم وجهد التركيب المستمر . وهذا يقضي درجة عالية من التفكير والتأمل . لا يهتم بالحقيقة إلا قليل من الناس ، وهذه النخبة تبني معتقداتها على أسباب معقولة ، أما الآخرون فيرضون بظلمات الظن وشبه الاعتقاد .

١ - المصادر

- 1 — Baldwin, Le développement mental chez l'enfant et dans la race trad. Nourry (1897)
- 2 — Bos , Psychologie de la croyance .
- 3 — Brochard , De l'Erreur.
- 4 — James , Principles of Psychology, L. II. ch. XXI .
Le Pragmatisme . trad - E. le Brun.
La volonté de croire .
- 5 — Lapie, Rationalisme et Fidélisme.
Pour la raison.
- 6 — Payot , La croyance.
- 7 — Piaget , Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.
- 8 — Ruyssen , L'évolution psychologique du jugement .

٢ - تمارين ومناقشات مختارة

- ١ - قايس بين الاعتقاد في الحكم والاعتقاد في تصور وجود العالم الخارجي .
- ٢ - ما هو رأيك في قول (فيكتور كوزان) : لا يوجد فعل نفسي لا يدخله الحكم أو ليس مصحوباً بحكم .
- ٣ - أوضح قول أفلاطون : يجب أن تذهب الى الحقيقة بكل نفسك .

٣ - اوقفاء الفلسفي

- ١ - ماهي امهات العوامل النفسية المؤثرة في الاعتقاد (باريز ١٩٢٤ ، الجزائر ١٩٢٨) .
- ٢ - البداهة الحسية والبداهة العقلية ، أية بداهة تشتمل على أعلى درجة من الوثوق ؟ (بزانسون ١٩٢٨) .
- ٣ - أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (بوردو ١٩٢٣ ، اكس ١٩٢٤ ، نانسى ، رهن ١٩٢٤ ، الجزائر ١٩٢٥ ، بزانسون ١٩٢٧ ، كلرمون ١٩٢٩) .
- ٤ - هل العقل هو الذي يلمى علينا اعتقاداتنا أم القلب (بوردو ١٩٢٦) .

- ٥ — هل للعواطف اثر في تكوين الفكر الشخصي (ليل ١٩٢٤) .
- ٦ — الفكر الانتقادي (ليل ١٩٢٤) .
- ٧ — حبل وقايس بين هذه الامور العقلية الثلاثة : التلقين ، الاقتناع ، والبرهان . (باريز ١٩٢٥) .
- ٨ — هل يجب اعتبار قوة النبي أولية في العقل البشري . واذا كان الامر على عكس ذلك فهل يمكن إيضاح تكونها ونموها . أهمية هذه القوة في الحياة الفكرية والحياة العملية معاً (المسابقة العامة ١٩٢٥) .
- ٩ — اليقين ، أنواعه وصفاته . (بواتيه ١٩٢٥ ، رهن ١٩٢٦ ، سترازبورغ ١٩٢٧) .
- ١٠ — ما الفرق بين الحكم وتداعي الافكار وما هي حاجته اليه ؟ (اكس ١٩٢٥) .
- ١١ — اوضح واشرح قول (كانت) الآتي : « التفكير هو الحكم » (باريز ١٩٢١) .
- ١٢ — ماهي الامس الاخلاقية والنفسية للاعتقاد ؟ ضع جلاً على ضوء هذه الدراسة لمسألة التقسام في الاخلاق (دمشق — البكالوريا السورية حزيران ١٩٢٩) .



الفصل الثالث عشر

المحاكمة

١ - وصف وتحليل

٢ - أنواع المحاكمة المختلفة

المحاكمة هي ترتيب أحكام يكون الأخير منها متعلقاً بالاول -
والارتباط يكون على أنواع : الاستنتاج ، والاستقراء ، والتمثيل .

١ - الاستنتاج (La déduction)

الاستنتاج عند المناطقة هو أكمل أنواع المحاكمة . وله صورتان :
القياس والاستنتاج الانشائي .

القياس - Le syllogisme . - فالقياس قول مؤلف من أقوال اذا
وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً ^(١) كقولك :
كل ابون فقري ، وكل عجل لبون ، فالعجل فقري . فهذا القياس مؤلف من
ثلاثة أقوال أي من مقدمتين ونتيجة . والمقدمتان تشتركان في حد
وتفتقران في حدين . فتكون الحدود ثلاثة : الاكبر والاولى والاوسط والاوسط والصغر .
والمقدمة التي فيها الحد الاكبر (الحد الاكبر هو أعظم الحدود الثلاثة

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص - ٤٧ .

شمولاً) تسمى الكبرى ، والتي فيها الحد الأصغر (الحد الأصغر هو أقل الحدود الثلاثة شمولاً) تسمى الصغرى ، والحد المشترك بين المقدمتين يسمى الحد الأوسط . ومن شأن هذا الحد أن يزول في النتيجة ويربط ما بين الحدين الآخرين .

فالنتيجة تربط إذن ما بين الحد الأكبر والحد الأصغر ، وهي لازمة للمقدمتين اضطراباً . ومعنى هذا اللزوم أنك إذا وضعت المقدمتين اضطرت إلى قبول النتيجة ، وإذا لم تقبلها وقعت في التناقض . وليست النتيجة لازمة للمقدمتين فحسب ، بل هي مضمرة وداخلة فيهما . ويمكنك الوصول إليها بالتحليل ، لأنها إنما تطبق الحكم العام الذي وضع في الكبرى على حالة خاصة مفردة . وسنتكلم عن هذا التحليل في المنطق ونبين أن القياس إنما هو استنتاج صوري (*Dédution formelle*) .

الاستنتاج الانشائي أو البرهان - *Dédution constructive ou démon-*

stration . — لقد فرق ديكارت في كتابه : مقالة الطريقة (*Discours de la méthode*) بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي ، فقال إن القياس عقيم وإن البرهان الرياضي منتج . وفي الحق إن هذين النوعين من الاستنتاج يشتركان في لزوم النتيجة عن المقدمات اضطراباً . إن النتيجة تلزم عن المبادئ (التعريفات والموضوعات) في البرهان الرياضي كما تلزم النتيجة عن المقدمات في القياس المنطقي . ولولا ذلك لما كانت هذه المحاكمة استنتاجاً . ولكن النتيجة في البرهان الرياضي ليست داخلة في المبادئ ، بل هي مضافة إليها . إن الرياضي لا يقتصر في البرهان على تحليل المبادئ واستخراج ما هو مضمّر فيها ، بل ينشئ النتائج إنشاءً ، ويركبها

تركيباً ، ويضيفها الى المقدمات إضافة • وكثيراً ما تتبع هذه الطريقة في تركيب الوقائع التي حكيت لنا أو نسيناها ، فنستند إلى بعض المبادئ اليقينية وننشئ الباقي إنشاءً •

تعريف الاستنتاج • - كل استنتاج إنما تلزم النتيجة فيه عن المقدمات لزوماً منطقياً • وهو انتقال من المبادئ إلى النتائج • فالقياس هو استنتاج صوري تحليلي ، أما البرهان فهو استنتاج انشائي وتركيبى •



الفكر

(حفر رودن)

٢ - الاستقراء (L'induction)

الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي . وهو مستعمل في العلوم التجريبية ، ومثاله : ان كل جسم يسقط نحو مركز الارض ، لان كل جسم فهو مثل حجر أو ماء أو خشب ، والحجر والماء والخشب كلها تسقط نحو مركز الارض . فنحن لا نستند هنا إلى مبادئ مجردة ، بل إلى حوادث مشخصة ، وننتقل من هذه الحوادث إلى القوانين ، أي إلى العلاقات العامة الثابتة الشاملة لكل الحوادث التي هي من نوع واحد كحوادث سقوط الاجسام أو حوادث انعكاس النور أو انكساره . فالاستقراء هو إذن المحاكمة التي تنتقل بها من الحوادث إلى القوانين .

والاستقراء كما يتضح من هذا المثال يوسع نطاق الملاحظة ، لان الملاحظة لا تضم إلا عدداً محدوداً من الحوادث . أما القانون المستخرج منها فهو عام شامل لعدد غير معين من الحوادث . فكأننا نحكم إذن بالجزئي على الكلي أو بالمحدود على غير المحدود ، لوجود العام في الخاص . وليس هذا التوسيع بقادح في الاستقراء ونتائجه ، بل الامر مستند إلى مسلمات عقلية سنأتي على ذكرها في المنطق .

٢ - التمثيل (Le raisonnement par analogie)

التمثيل هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى معينة ، على ان ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه . مثاله : المزيج كالارض ذات جو نسيجي ، إذن هي كالارض أهلة

بالسكان . فائنا إذا وجدنا صفة في شيء من الأشياء ووجدنا معها صفة أخرى ثم وجدنا الصفة الأولى في شيء آخر ، توقعنا وجود الصفة الثانية فيه . كحكمةنا على اللبن غير النقي بأنه يسبب حمى التيفوئيد ، قياساً على الماء غير النقي الذي يسبب هذه الحمى ، لمشابهتهما في عدم النقاء . ويسمى المثال المقيس عليه أصلاً ، والمثال المقيس فرعاً ، والصفة أو الصفات التي هي أساس الحكم جامعاً . فكأن العقل يدرك في هذه المحاكمة الصلة بين الصفة الواقعة فيها الاشتراك والصفة الأخرى ، فيحيل إلى تعميم هذه الصلة ، ولذلك يحكم بوجود الصفة الثانية في كل شيء ، وجدت فيه الصفة الأولى .

ولكن قد يشترك مثالان في صفة ، بل في صفات كثيرة ، ولا يترتب على ذلك اشتراكها في صفة أخرى . ولذلك كان الاستدلال بالتمثيل لا يفيد إلا الظن أو مجرد الاحتمال .

وبالرغم من أن التمثيل لا يفيد إلا الاحتمال فهو أكثر أنواع المحاكمة ذنبوعاً بين الناس ، حتى لقد بين ريبو انه آلة العقل الرئيسية عند الطفل والانساف الابتدائي . وقال (كرسون) أيضاً : إن هذه المحاكمة تلعب دوراً عظيماً في حياة الحيوانات العالبة ، رغم ما فيها من الاشتباه ، لأن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن تفكيرها تمثيلي .

٢ - تعريف المحاكمة

ينتج من هذا التحليل أمران أساسيان :

- ١ - إن ضروب المحاكمة كلها كلامية ، ومعنى ذلك أنها تقتضي حركة فكرية وانتقالاً من حكم إلى آخر ؛
- ٢ - إن بين الأحكام التي تشتمل عليها المحاكمة ارتباطاً يؤدي إلى نتيجة ، وأعني بالنتيجة قولاً ينهي حركة الفكر ويبلغ به القصد .

فالمحاكمة هي إذن ، كما عرفناها ، ربط احكام مختلفة بعضها ببعض بحيث يكون منها نتيجة . ويمكن البحث في المحاكمة كسائر العمليات العقلية من وجهتين : الوجهة المنطقية والوجهة النفسية .

فالمنطقي يدرس المحاكمات النامية المؤلفة من جملة من الأقوال دون البحث في تكونها ونشؤها ، ويفرق بين أنواع المحاكمات المختلفة ويرتبها بحسب قيمها ودرجات ارتباطها بعضها ببعض ويحمل المحاكمات الضعيفة رغم ذبوعها بين الناس وكثرة استعمالها .

والنفسى يدرس حركة الفكر في المحاكمة وكيفية تكونها ونشؤها ، ولا فرق عنده في ذلك بين محاكمة وأخرى ، بل إن جميع أنواع المحاكمات من صحيحة وفاسدة هي عنده على حد سواء ، فقد تختلف قيم المحاكمات في نظر المنطقي من حيث قربها من الصواب أو بعدها عنه ؛ إلا أن قيمتها عند علماء النفس واحدة لأنهم إنما ينظرون في حركة الفكر وكيفية تكون المحاكمة ونشؤها ، لا في صحتها أو عدم صحتها .

ب- المحاكمة وتداعي الأفكار

نظرية التداعي . - زعم فلاسفة التداعي أن المحاكمة ننحل الى تداعي

الأفكار . وقد ساقهم الى هذا القول ما وجدوه بين المحاكمة وتداعي الأفكار من التشابه . قالوا : إن التجربة تربط الادراكات المختلفة بعضها ببعض وتولد في الفكر عادة . فمتى تعودت الجمع بين إدراك (آ) وإدراك (ب) توقعت حدوث أحدهما عند حدوث الآخر . إن كل الناس يعلمون أن اليوم السوداء لنبيء بمجيء العاصفة . فهم إذن قد تعودوا بالتجربة أن يجمعوا بين هذين الأمرين فإذا رأوا أحدهما توقعوا حدوث الثاني . وقد أشار ليبنتز الى هذا النتابع التجريبي « *Consécutions empiriques* » وقال إنه كثيراً ما ينوب عن المحاكمة . وبين (استوارت ميل) أن المحاكمة ، مهما يكن نوعها ، هي استدلال على جزئي بجزئي ، أو استدلال صورة لصورة . وفقاً لقوانين التداعي ، قال : (١) إن جميع أنواع المحاكمة ننحل

الى التمثيل ؟ (٢) إن التمثيل لا يتم إلا بتداعي الأفكار :

١ - إن جميع أنواع المحاكمة ننحل الى التمثيل . - انتقد (ميل) نظرية أرسطو وبين أن القياس لا ينتقل الذهن من الكل الى الجزئي ، بل من الجزئي الى الجزئي . لأننا اذا حللنا قولنا : « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، فسقراط فان » وجدنا أن النتيجة (أي فسقراط فان) داخلة في قولنا كل إنسان فان ، ولا صحة لهذا الحكم الكلّي إلا إذا كان صحيحاً بالنسبة الى جميع أفراد الانسان كسقراط وزينون والفارابي وغيرهم . ولو كان سقراط غير فان ، لما صح قولنا كل إنسان فان . إن الاستدلال على الجزئي بالكلّي لا يثبت شيئاً ، لأن الكلّي لا يصح إلا إذا كان الحكم صادقاً بالنسبة الى جميع أجزائه . فهو إذن تلخيص لجميع الاحكام الجزئية وذكرى تقسية تجمع حولها كل ما يخطر بالبال من المعاني . إن قولنا كل إنسان فان ، يرجع الى قولنا إن أرسطو وزينون والفارابي وجميع الاشخاص الذين عرفناهم أو سمعنا بهم قد ماتوا ، فلا غرو إذا استنتجنا من ذلك أن ابن سينا أيضاً فان ، لأن هذه الحالة الجزئية الجديدة مشابهة لجميع الاحوال الجزئية المعروفة سابقاً . وهذه المشابهة تدل على أن الفكر إنما ينتقل في الاستنتاج من الجزئي الى الجزئي لا من الكلّي الى الجزئي ، فالاستنتاج لا يختلف إذن عن التمثيل . والاستقراء أيضاً لا يختلف في ذلك عن الاستنتاج ، فهو تمثيل لأنه يطلق ما صح بالنسبة الى حالة جزئية واحدة على جميع الاحوال الجزئية الأخرى المشابهة لها .

ينتج من ذلك كله أن جميع أنواع المحاكمة ننحل الى التمثيل . قال (امتوارت ميل) : « إن جميع محاكائنا الأولى هي من هذا النوع ، لقد تعودنا الاستنتاج منذ ظهور الفكر ، ولكننا لم نتعلم استعمال المعاني العامة إلا بعد انقضاء كثير من السنين . إن الطفل الذي يبعد إصبعه عن النار لاحتراقها بها مرة يقايس ويستنتج في داخله رغم عدم علمه بأن النار محرقة فهو يتذكر أنه احترق مرة ويعتقد ، بالاستناد الى ذاكرته ، عند رؤية الشمعة

مثلاً ، أنه إذا وضع إصبعه على الشعلة سيحترق أيضاً مرة ثانية . إن اعتقاده هذا ينطبق على جميع الأحوال الحاضرة ، ولا يذهب به أبداً الى ما وراء الحاضر . فهو إذن لا يعمم ، بل يستدل على حالة جزئية بحالة جزئية غيرها « (١) » .

٢ - إن التمثيل لا يتم إلا بالتداعي الأفكار . - مثال ذلك أن الطفل الذي أحرق إصبعه بالنار يتوقاها ولا يتقرب منها مرة ثانية . إن رؤية الشعلة تذكر الطفل بالاحتراق السابق فتجعله هذه الذكرى على الاعتقاد أنه إذا وضع إصبعه عليها سيحترق مرة ثانية . إن استدلاله هذا مبني على ارتباط الاحساس الحاضر بالذكرى القديمة . وعلى ذلك فان التمثيل لا يتم إلا بالتداعي ، لأن رؤية الشعلة قد ارتبطت عند الطفل بألم الاحتراق ، فاذا رأى شعلة شبيهة بالأولى ، توقع حدوث الألم الذي أحس به سابقاً .

انتقاد نظرية التداعي . - لقد ذكرنا هذه النظرية في مبحث الحكم وناقشناها بقولنا إن نتائج الحكم قد تشبه نتائج التداعي ، ولكن روابط الحكم لا تنحل الى التتابع الآلي ، والتسلسل العفوي (ص - ٥٤٠) . وما قلناه في مناقشة هذه النظرية في مبحث الحكم يمكن أن يذكر هنا أيضاً . فقد ذكرنا أن الحكم هو وقوف في سلسلة التداعي لأنه قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة الى المحاكمة لأنها فعل مؤلف من أحكام يلزم عنها بذاتها لا بغيرها نتيجة . فاذا كانت نظرية التداعي لا تصلح لتعليل الحكم ، فكيف تصلح لتعليل المحاكمة ؟

ولنناقش الآن آراء (استوارت ميل) : لقد زعم هذا الفيلسوف أن جميع أنواع المحاكمة تنحل الى التمثيل . ولكننا إذا حللنا أنواع المحاكمة

(١) St. Mill; *Système de logique déductive et inductive* liv. II, ch. III p. 210,

لم نجد فيها ما يؤيد هذا الرأي . إن انتقاد (ميل) للقياس لا يصح إلا إذا أول القياس بحسب الشمول لا بحسب التضمن . فاذا أول بحسب الاعتبار الأول كان قولنا : كل إنسان فان شاملاً لزيد وعمرو وسقراط وأفلاطون وغيرهم من أفراد الناس ، وكان القياس كما زعم (ميل) دوراً فاسداً . ولكننا إذا أولنا القياس بحسب التضمن كان مفهوم الإنسان في مثالنا هذا مقوماً من الصفات المرتبطة بعضها ببعض وفقاً لقانون حقيقي لا جملة من الصور الجزئية المتجمعة بعضها فوق بعض ، وكان قولنا كل إنسان فان دالاً على أن صفة الفاني هي إحدى تلك الصفات المقومة . فالكبرى تدل على أن هناك علاقة بين الموضوع والمحمول ، والنتيجة تطبق هذه العلاقة الحقيقية على حالة فردية خاصة وهي حالة سقراط . وهكذا يصبح القياس انتقالاً من الكلي الى الجزئي ، لا من الجزئي الى الجزئي .

وهذا النقد ينطبق أيضاً على رأي (استوارت ميل) في الاستقراء ، لأن الاستقراء ليس مقايسة بسيطة بين أحوال جزئية مجملة ، بل هو تحليل لهذه الاحوال الجزئية واستخراج ما تحتوي عليه من عناصر مجردة وعامة . أما قول (استوارت ميل) إن التمثيل ينحل الى تداعي الافكار فباطل أيضاً ، لأن التحليل يبين لنا أن التمثيل مختلف عن آلية التداعي اختلافاً تاماً . نعم إن الطفل الذي أحرق اصبعه بالنار ، يمتنع من تقرب يده منها مرة ثانية ، ولكن هذا المثال الدال على التمثيل والتداعي معاً لا يكفي لارجاع إحدى العمليتين الى الأخرى . فاذا كان الطفل جاهلاً بالعلاقة الحقيقية الكائنة بين النار والاحتراق ، كانت ذكرى الاحتراق مرتبطة في ذهنه بصورة النار ، كارتباط صورة هذا المكان بذكرى الحادثة التي جرت فيه ارتباطاً آلياً مبنياً على قانون الاقتران . وإذا كان الطفل عالماً بهذه العلاقة الحقيقية كان انتقال فكره الى الاحتراق عند مشاهدة النار ليس نتيجة للتداعي الشخصي المعتقد ، بل محكومة يطبق بها مبدأ عام معلوماً على أحوال خاصة مجهولة . وهكذا فكل محاكمة تقتضي الاعتقاد أن ارتباط

المعاني بعضها ببعض يسوق الذهن الى نتيجة مستقلة عن الشخص وتجاربه الخاصة .
 قال (كرسون) : « هب أني صادفت أحد أصدقائي وأنا أجتاز جسراً
 من جسور (السنين) منذ ثمانية أيام ، فاذا مررت اليوم من جديد على هذا
 الجسر ، رجعت صورة ذلك الصديق الى نفسي ، ولكنني لا أتوقع أبداً
 أن أصادفه بالذات ، ولو صادفته لعجبت لهذه المفاجأة . فيوجد اذن في مثالنا
 هذا استحضار صور وفقاً لقوانين التداعي ، ولكن لا يوجد فيه أي توقع
 ولا أي عنصر من عناصر التمثيل » .

وقصارى القول : ان التداعي يعيد الماضي ، أما التمثيل فيحكم على
 المستقبل بحسب ذكرى الماضي ، ولا يتم هذا الحكم كما قال (كرسون) إلا
 اذا تبينت بفعل العقل تشابه الظروف التي كنت فيها سابقاً .

ج- تحليل المحاكمة من الوجهة النفسية

ينتج من هذه المناقشة أن المحاكمة لا نحل الى تداعي الافكار . فلنبحث
 اذن عن العامل النفسي المشترك بين جميع أنواع المحاكمة . ولندرس عملية
 المحاكمة نفسها ، لا القول التام الدال عليها .

١- تحليل الاستنتاج

القياس ، وثيقة الممر الأوسط - ان دراسة القياس من الوجهة النفسية

انما تكون بتحليل العملية الذهنية المؤدية اليه ، لا بتحليل القول الدال
 عليه ، لأننا كثيراً ما نقايس بين الامور من غير أن نعبر عن قياسنا بقول
 تام أو أفاظ واضحة .

لنحلل المثال الذي ذكرناه في الصفحة ٥٦٥ : كل لبون يتولد بولادة ،
 والخفاش لبون ، اذن الخفاش يتولد بولادة . ان هذا القياس هو جواب عن

سؤال طرح علينا : هل الخفاش يبيض كسائر الطيور المشابهة له ؟ أم هو يقول بولادة ؟ فإذا أردنا أن نجيب عن هذا السؤال ، بحثنا عن صفات الخفاش وحللناها ، ووجدنا بالتحليل أن في مفهوم الخفاش صفة تصلح لأن تكون حلقة الاتصال بين الخفاش والتولد بالولادة ، وهذه الصفة هي اللبون فإذا تبين لنا أن الخفاش لبون ، سهل علينا حل المسألة ، لأننا نعلم أن من صفات اللبون التولد بالولادة . فالفكر ينتقل إذن في القياس من النتيجة إلى المقدمات ، لا من المقدمات إلى النتيجة . إلا أن هذه النتيجة التي يتصورها العقل أولاً ، إنما تكون بالنسبة إليه مسألة يريد حلها أو فرضية يريد معرفة صحتها . فيبحث كما يقول المناطقة عن حلقة الاتصال بين الحد الأصفر والحد الأكبر ، وهذه الحلقة هي الحد الأوسط .

ينتج من ذلك أن العامل النفسي الاسامي في القياس هو البحث عن الحد الأوسط . فإذا نظرت إليه من جهة الشمول كان داخلًا في الحد الأكبر ، وكان الحد الأصفر داخلًا فيه ، وإذا نظرت إليه من جهة القضمن والمفهوم كان اتصاله بكل من الحدين مبنياً على علاقة معرفة ثابتة .

البرهان ، وظيفة الحدود المتوسطة : - ان سير الفكر في البرهان شبيه

بسيره في القياس ، هذا اذا نظرنا الى العمل الذهني المنتج للمحاكمة لا الى الالفاظ الدالة عليه . لنفرض أننا نريد أن نبرهن على مساحة المتوازي الاضلاع . اتنا نعلم أن مساحة هذا السطح تؤخذ بضرب القاعدة في الارتفاع . وعلمنا هذا لم يكتب بالبرهان في أول الامر ، بل بالحدس والمشاهدة الحسية ، كما ستبين في الملتقى . إلا أن البرهان يربط هذه الحقيقة الجديدة بالحقائق المعروفة سابقاً ، وعلى ذلك فيكون الامر فيه غير مختلف عن القياس . بل الفكر ينتقل هنا أيضاً من النتيجة إلى المقدمات المفروضة ، ويتم له هذا الانتقال بالاستناد إلى حدود متوسطة . ان الحد المتوسط في مثالنا هذا هو مساحة المستطيل ، لانه يمكننا أن نجول مساحة المتوازي الاضلاع

المفروضة الى مستطيل يعادله . اذن العامل النفسي الاساسي في البرهان هو الكشف عن حد أو عدة حدود متوسطة يمكن بواسطتها اعتبار الروابط الجديدة كنتائج ضرورية للعلاقات المبرهن عليها سابقاً (Liard, Logique, 91) والفرق بين القياس والبرهان أن الحد المتوسط في البرهان (أي المستطيل) ليس كالحـد الاوسط الذي في القياس مستخرجاً من تحليل الحد الاول (أي المتوازي الاضلاع) . ان خواص المستطيل لا تدخل في خواص المتوازي الاضلاع كما تدخل خاصة اللبون في صفات الخفاش . واذا كان في البرهان تحليل فان هذا التحليل كما سنبين في المنطق ، انما هو رجوع الى حالة هي أبسط من الحالة المطلوبة ، (حالة المستطيل) ، فيستند الفكر الى هذه الحالة البسيطة ، وينشئ بها علاقة جديدة تنطبق على المتوازي الاضلاع . فالحد المتوسط لا يصلح اذن لاستخراج النتائج الداخلة في المبادئ ، بل يصح لانشائها بواسطة المبادئ انشاءً .

٢- تحليل الاستقراء والتعميل

الاستقراء ، وظيفة العناصر المجردة العامة . — قلنا ان أوائل الاستقراء هي الحوادث المشخصة ، وان العقل يستخرج من هذه الحوادث الجزئية قانوناً كلياً أي علاقة بسيطة عامة ، فما هو نوع هذه العلاقة وما هي حدودها ؟ . ان هذه المسألة موجودة في الاستقصاء التجريبي ، لان العلماء يدرسون الحادثة (سرعة الجسم الساقط مثلاً) ويبحثون عن أسباب تبدلها ، الا أن أثر المحاكاة لا يظهر في الكشف عن القانون فقط بل يظهر أيضاً في البرهنة عليه ، لان القانون يكون في أول الامر فرضية ، والفرضية تتولد على الاكثر في ذهن العالم بمجدس مفاجئ ، لا بعقل عقلي كلامي .

والانتقال من الحادثة الى الفرضية هو استقراء ، الا أنه أولي ، وتحليل الا أنه غامض ، لان الحادثة هي من مسلمات التجربة المتعقدة ، المشتبكة العناصر (ان في حادثة الجسم الساقط عناصر كثيرة كقاومة الهواء ، ومادة

الجسم ، وشكله ولونه ، وصوته وغير ذلك) ، فلا يمكن الكشف عن قانونها إلا إذا جردنا منها بعض العناصر البسيطة العامة كالمسافة والزمان . أما وظيفة المحاكمة في هذا التجريد فهي قلب الاستقراء العفوي الى استقراء تأملي . وقد بين المناطق المعاصرون ^(١) أن هذا القلب ضروري لتحديد المفاهيم وتعريفها وضبطها ، وأنه ملازم للتجريب ، فلا يتضح معنى الحادثة (سقوط الجسم في الخلاء) ولا نتحدد العناصر المجردة (الزمان ، المسافة ، السرعة ، التسارع) ولا نتمين العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض (نناحب السرعة مع مربع الزمان) إلا خلال الامتحان التجريبي . فالتجريب قد أدى اذن الى تفريق الحوادث المركبة الى عناصرها البسيطة ، فأوضح حدود الاستقراء وجردها وعينها ، مثال ذلك : ان الكيمياء لم يتوقف عند عناصر الاولين الأربعة ، بل تعمقت في التحليل واكتشفت عناصر جديدة ، كما أن الفيزياء الحديثة لم تقتصر على مفهوم الحرارة البسيط ، بل حلت انتشار الحرارة الى ثلاثة مفاهيم : الناقلية Conductibilité ، والاشعاع Rayonnement والحمل Convection .

وهذه العناصر المجردة العامة هي التي تجعل الاستقراء موسعاً وتهبه خاصة التعميم . ان التعميم ليس ، كما زعم بعضهم ، طريقة زائدة على المحاكمة التجريبية ، بل هو ذاتي لها داخل في مقوماتها .

ينتج مما تقدم ان ماهية المحاكمة الاستقرائية هي التحليل ، وان هذا التحليل يكشف عن العناصر المجردة العامة . فينشئ النتائج انشاءً بواسطة المفاهيم على نمط الاستنتاج الرياضي . والفرق بينهما ان الاستنتاج الرياضي ينشئ النتائج بالاستناد الى مسلمات هي أوليات مجردة ومفاهيم عامة ، أما الاستقراء فينشئ القانون بالاستناد إلى الحوادث المشخصة والمسلمات الحسية التجريبية ،

(١) Dorolle, les problèmes de l'induction.

ويستبدل الحادث الخام بمقولات مجردة تنوب عنه وتدل عليه حتى لقد قال (لالاند) :^(١) ان الاستقراء هو استبدال الطبيعة بمفاهيم [Une Conceptualisation de la nature] أي استبدال المحسوسات المشخصة بمقولات مجردة .

٢- التمثيل ، وثيقة المشابهة . - ان التمثيل قريب جداً من الاستقراء العفوي . حتى لقد قال بعض المناطق انه استقراء أولي بسيط لأنك لا تجد فيه ما تجده في الاستقراء الحقيقي من تحقيق المفاهيم وضبطها وتحديدتها . بل يبقى القانون فيه - إذا كان هناك قانون - على صورة فرضية غير محققة ، و يقتصر التحليل فيه على الامور السطحية والمشايات الخارجية دون التعمق في الكشف عن العناصر المجردة الذاتية . ان الاستقراء الحقيقي لا يكتفي بالمشايات السطحية البسيطة ، بل يجذفها ويبحث عن المشايات العميقة ، أما التمثيل فيستند إلى مشايات مبہمة ومفاهيم غير منضجة ومجردات غير محدودة .

د - حقيقة المحاكاة

١- المحاكاة هي انشاء ذهني

ان التحليل النفسي الذي قدمناه يكشف لنا عن عناصر المحاكاة ، فما هي حقيقة المحاكاة وما هي مقوماتها العامة .
إن طريق الكشف عن الحقائق مختلف في الاغلب عن طريق البرهنة عليها . والمحاكاة ليس لها عمل في الكشف ، بل ان عملها الاساسي هو في الدليل والبرهان .

ولا يتم البرهان إلا بانشاء ذهني يستبدل العقل فيه مسلمات الحدس والشعور بمجملته معتولة من المفاهيم يستطيع أن يمثلها وفقاً لنواميسه الخاصة ، وهذا الانشاء إنما يستند إلى المفهوم لا إلى غيره . لأن المفهوم كما قال (بروشارد)

(١) Lalande, Les théories de l'induction p. 210

يثوب عند العقل عن الاشياء المحسوسة فيقلبها إلى معقولات مجردة . فوظيفته الأساسية إذن هي أن يجعل المحاكمة ممكنة ولولاه لما كانت المحاكمة منتجة ، ولما أمكن انطباقها أيضاً على الحالات الجديدة ، فالمحاكمة هي إذن انشاء ذهني ، نستند إلى المقاهيم المجردة لا إلى المحسوسات المشخصة .

٢ - ما هي العوامل المقومة للمحاكمة

المحاكمة تابعة لثلاثة عوامل حيوية ، واجتماعية ، ونفسية .

١ - العوامل الحيوية والتجريب الذهني .

(١) يرى بعض العلماء ان العمل أو السلوك المادي الخارجي يشتمل على أبسط

شكل وأول صورة للمحاكمة .

قال ريبو : « ان ابن (بريد) ، كان لا يستطيع في الشهر السابع عشر من سنه أن يلفظ كلمة واحدة ولكنه كان ، إذا عجز عن الوصول الى دمية موضوعة في خزانة عالية ، يلقي نظره ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن شيء يقف عليه فيجسد صندوقاً فيأخذه ويصعد عليه ويصل إلى ما يشتهي ويربده . فإذا حللنا هذا الحادث وغيره من الحوادث الكثيرة المشابهة له وجدنا بينه وبين الاستدلال الذي تشتمل عليه المحاكمة العقلية مطابقة تامة . ان كل هذه الاستدلالات هي من طبيعة واحدة ، لأن الامر يرجع في كلا الحالتين إلى الانتقال من حد إلى آخر عن طريق الحد الاوسط .

(٢) ويرى آخرون ان المحاكمة هي دون العمل المادي .

فما قاله هنري برغسون ان عملنا المادي يشتمل على هندسة طبيعية هي اكثر وضوحاً وبداهة من كل استنتاج آخر . وما قاله أيضاً ، ان هذه الهندسة المضطربة تنقلب فيما بعد إلى منطق ، فالاستنتاج هو إذن عمل فكري منظم وفقاً لمفاصل المادة ، كما ان الاستقراء نفسه يفتضي تجزي الحقائق المحسوسة والخروج من الزمان .

(٣) وقد استمد أصحاب هذا التأويل الحيوي بعض آرائهم أيضاً مما كتبه

(ماخ) عن التجربة الذهنية (Expérience Mentale) وأعني بالتجربة الذهنية طريقة تخيل بها ما تريد تجربته وتصوره تصوراً ذهنياً قبل أن تنفذه تنفيذاً مادياً . وقد طبق (غوبلو) هذه الطريقة على الاستنتاج الرياضي وطبقها رينيانو (Rignano) على جميع أشكال المحاكمة . فما قاله رينيانو ان كل محاكمة ، مهما يكن نوعها ، ليست سوى تجربة ذهنية . وهذه التجربة الذهنية لا تتم إلا بتأثير الانتباه ، إلا أن الانتباه خاضع كما بينا سابقاً لعوامل انفعالية ، فالمحاكمة مبنية إذن ، من أوائها البسيطة إلى صورها العالية ، على أساس انفعالي . وهذا يدل أيضاً على أنها ظاهرة من مظاهر غائية الحياة ، لا بل هي أكثر هذه المظاهر تعقداً وأعلاها منزلة .

مناقشة . — لا جرم ان الفاعلية الحركية تعني المحاكمة كما تعني العادة المفهوم ، ولا خلاف في أن المحاكمة إنما تتم بانشاء المفاهيم تجريدها من المحسوسات . إلا أن الفاعلية الحركية وحدها لا تولد إلا عادة ، وبين العادة والمفهوم كما ذكرنا سابقاً مسافة شاسعة .

فلا يعقل إذن أن تكون الفاعلية المنطقية صورة من صور الفاعلية الحركية المنحطة . نعم ان هناك كما ذكر (جانة) محاكمات آلية لا يلتفت فيها العقل الى الحقائق الخارجية ولا يهتم بانطباقها على الواقع بل يرددها كآلة أو كاتتابع الاحلام أو تتردد الالفاظ في حالة البيغائية . إلا أن هذه الاحوال ليست عامة ، بل يوجد إلى جانب المحاكمات الآلية محاكمات عقلية لا تتحل تماماً الى العوامل الحيوية . لقد دلت تجارب (بياجه) ^(١) بصورة لا تقبل الرد ان منطق العمل هو دون منطق الفكر ، وان الانتقال من الاول الى الثاني يستلزم الخروج من افق العمل المادي الى افق العمل الذهني ، والطفل كما بين (رينيانو) لا يستطيع الخروج من الافق الاول لأنه شبيهة بثلث القروية التي كانت مدينة لاحد الناس باثني عشر فرنكاً وكان

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.
chap. V. p. 2

هو نفسه مدينًا لها بسبعة فرنكات ، فلما أرادت أن تفي ما عليها من الدين وضعت أمامه اثني عشر فرنكًا ، قالت له خذها واعطني منها سبعة فرنكات . والقروية لم تدرك أنه يمكنها وفاء دينها بطرح ٧ من ١٢ وإعطاء الرجل خمسة فرنكات فقط ، بل أعطته ١٢ فرنكًا ليرجع إليها منها خمسة .

أما فكرة التجربة الذهنية فهي فكرة غامضة ؛ قال (بياجه) إن محاكمة الطفل بين (٧) و(٨) سنوات مطابقة تمامًا للتجربة الذهنية التي ذكرها (ماخ) . ولكن هذا التجريب الذهني الأول ليس محاكمة عقلية لأنه لا يستخرج من مشاهدة الحوادث أية نتيجة ضرورية ولا تصبح نتائجه واجبة بالمعنى المنطقي إلا إذا فرقت عناصر التجربة الخارجية بعضها عن بعض وانشئ بها حقيقة معقولة بسيطة . وأعني بتفريق عناصر التجربة بعضها عن بعض إيجاد مفاهيم مجردة تتألف منها المحاكمات المنتجة ، فإذا لم يتم هذا التفريق كانت المحاكمة تكرارًا ذهنيًا للحوادث كما هي في الطبيعة فمن الضروري إذن أن نفرق بين هذا التجريب الذهني والتجريب المنطقي المعقول الذي يصل إليه الطفل في السنة الحادية عشرة أو الثانية عشرة من سنه . إن التجريب المنطقي يقتضي علم الإنسان بعملياته الذهنية من حيث هي لذاتها بعمليات ذهنية لا من حيث هي تكرار لصور الحوادث كما تجري في الطبيعة . ويقتضي أيضاً عدم الوقوع في التناقض وملاحظة الارتباط المنطقي في تتابع المعاني . فهو إذن تجريب المدرك لذاته من حيث هي مفكرة .

٢٠ - العوامل الاجتماعية ، والحاجة إلى البرهان - ولنبين أيضاً ان احتياز الشعور (Prise de Conscience) وانتقال النفس من سطح العمل إلى سطح المحاكمة إنما هما تابعاان للعوامل الاجتماعية . فقد رأينا سابقاً كيف أن الحاجة إلى البرهان قد تولدت من المناقشة ، ونقول الآن مع الدكتور (جانه) : « ان المحاكمة المنطقية هي مناقشة نخاسب بها أنفسنا » . وأحسن دليل على ذلك اننا قد نفهم أمراً من الامور ونعتقدده صحيحاً ، فإذا احتجنا الى ايضاحه للآخرين شعرنا بنقص في فهمنا له وأدركنا ما يحيط به من

الشبهات التي كانت خافية قبل اضطرابنا لا يضلح ومناقشته . وقد قال (بياجه) : كثيراً ما يظنر لنا بعد هذه المناقشات ان النتيجة التي كنا نطلبها صحيحة ليست صحيحة ، وأنه ينقصها بين عبارة واخرى جملة من الحلقات المتوسطة التي كنا غير شاعرين بفقدانها ، وان المحاكمة التي حسبناها صحيحة لاستنادها إلى خيال حسي أو تمثيلي قد أصبحت غير مقولة عندما اضطورنا إلى احضار هذا الخيال الحسي إلى القهر وشعرنا بعدم مشاركة الآخرين لنا فيه . اننا نشك في عبارة من العبارات اللازمة للحكم من أحكام القيم لمجرد علمنا ان هذا الحكم هو حكم شخصي .

واضيف إلى ما تقدم ان التفكير المنطقي يقتضي الاستعداد للتفكير الصوري ، أي يقتضي تفكيراً بنياً على تصور العلاقات المحضة السكائنة بين المعاني . مثال ذلك أن الاستنتاج يقتضي التقييد بمبادئ (كمقدمات القياس) وتعريفات الرياضيات وبديهاياتها) يقبلها العقل بصورة شرطية من غير أن يتم إصدقها أو كذبها من الوجهة الخارجية ، ثم يستخرج العقل من هذه المبادئ نتائج ملازمة لها ، وتكون هذه النتائج شرطية أيضاً ، لأنها لا تصح إلا إذا صحت المبادئ . فالتجربة تدلنا على أن الطفل ليس أملاً لهذا التفكير الصوري لأنه كما ذكرنا يتم بالمنفعة المباشرة ويجمع كل شيء حول ذاته . فإذا أراد الانسان أن يفكر تفكيراً صورياً مجرداً وجب عليه أن يخرج من ذاته ويتجرد من قيود مصالحه الشخصية الضيقة ، ويضع نفسه موضع الآخرين ، لأن التفكير المنطقي يقتضي كما قل (بياجه) أن ينظر الانسان إلى الأشياء بعين غيره^(١) وهذا الخروج من الذات والتفهم عن المنفعة والالتقاء إلى أفق أعلى من أفق الحياة الشخصية ، كل ذلك لا يتم إلا بتأثير الحياة الاجتماعية .

٣- . العوامل النفسية المعقدة وفاعلية التركيب في المحاكمة - ان هذه

العوامل السابقة لا نكفي لايضاح المحاكمة ، بل تجعل فاعلية التحليل

(1) Piaget, ibid, 384

ممكنة فقط . فقد ذكرنا في أول هذا الفصل ان المحاكمة تحليل . وبهذا ان
الغاية من هذا التحليل هي استخراج المفاهيم العقلية من مشكلات الحس ، قال
(وليم جيمس) ^(١) : «المحاكمة هي العلم بتجريد المحمولات ، لا كما اتفق ،
بل بتجريدها بحيث يلزم عنها نتيجة لا تسوق إليها المحمولات الاخرى » وهذا
التجريد يحتاج الى دقة وحذق وفطنة عظيمة .

ولكن المحاكمة ليست تخايلاً فقط ، بل هي أيضا تركيب . وما ذكرناه
بهذا الصدد في مبحث الحكم ينطبق تماما على المحاكمة . ان الرابط المنطقي
بين حدود المحاكمة لا يظهر إلا اذا كانت حلقات البرهان كلها حاضرة في
الذهن ، ولا يتم ذلك الا اذا كانت المعاني الحاضرة في الذهن معرفة محددة على صورة
واحدة من أول المحاكمة الى آخرها . وينبغي لذلك أيضا أن تكون
حلقات البرهان ذات وحدة لا أن تكون مصفوفة بعضها الى جانب بعض من
غير رابط جامع بينها . ان وحدة حلقات البرهان تدل على وحدة التفكير .

ولا وجود لفاعلية التركيب عند الطفل ، لأنه لا يشعر بالتناقض ، ولا
يدرك هذه الفاعلية التركيبية إلا بعد الحادية عشرة من سنه . وكلما كمل
عقل الانسان تمت فيه فاعلية التركيب وعظم شأنها . ومنرى في الفصل
الآتي ان الرابط المنطقي بين حدود البرهان يقتضي أيضا وجود بعض المبادئ
في الذهن . ان هذه المبادئ هي مظهر من مظاهر العقل وميزان لفاعليته المنظمة .

١ - المصادر

- | | | |
|-----|-----------------|--|
| 1 — | Bourdon, | L'intelligence, Chap. XIII |
| 2 — | Binet, | Psychologie du raisonnement (Alcan 1886) |
| 3 — | Cresson, | Les réactions intellectuelles élémentaires. |
| 4 — | Derolle, | Les problèmes de l'induction. |
| 5 — | Goblot, | Traité de logique, Chap. IX-XII |
| 6 — | James, | Principles of Psychology, ch.XXII (Reasoning) |
| 7 — | Lalande, | Les théories de l'induction et de l'expérimentation. |
| 8 — | Mach, | La connaissance et l'erreur, Chp.XI et XVIII |
| 9 — | Mill, | Logique, liv. II ch, III et liv. III ch. III — V |

- 10— **Piaget, a)** Le jugement et le raisonnement chez l'enfant
 b) Le langage et la pensée chez l'enfant, ch. I.
 11— **Queyrat,** La logique chez l'enfant.
 12— **Rignano,** Psychologie du raisonnement.

٢ - نمايين ومناقشات شفاهية

١ - بين الحد الاصغر، والحد الاكبر، والحد الاوسط، والكبرى والصغرى
 والنتيجة في كل من القياسين التاليين : (١) الحوت يتنفس برئتين، والسماك
 لا يتنفس برئتين، اذن الحوت ليس سمكاً. (٢) بعض المعادن سائل، لأن
 الزئبق معدن، ولأنه في الوقت نفسه سائل.

٢ - نقول لطفل له اخوان كم أخ لك فيجبك عن ذلك من غير خطأ،
 ولكن اذا قلت له كم أخ في اسرتك، اخطأ، وقال اثنان. فلماذا يخطئ.

٣ - اذا سألنا طفلاً عمره أقل من عشر سنوات السؤال الاتي : « اذا
 كان عندي اكثر من فرنك واحد ذهبت في القطار أو السيارة. واذا
 نزل المطر ذهبت في القطار أو العربة، فلنفرض الان ان السماء ممطرة، وان
 عندي عشرة فرنكات، فأية واسطة نقلية استعمل؟ » ان هذا الطفل يعجز
 في الغالب عن الجواب. فلماذا؟

٤ - التمثيل وتداعي الافكار.

٥ - نظرية (غوبلو) في الاستنتاج الرياضي.

٦ - التجربة الذهنية عند (ماخ).

٣ - اوتشاء الفلسفي

١ - ما هي المحاكمة، وهل يمكننا ارجاع جميع أنواع المحاكمة الى
 نوع واحد (بكالوريا باريز ١٩٢٥).

٢ - أثر الصور في المحاكمة (بكالوريا، ليل - ١٩٢٧)

٣ - حل أثر التجريد في حياة الذهن (كلرمون ١٩٢٨).

٤ - أوضح وفسر قول (كلود - برنار) الاتي : « قلنا ان المحاكمة
 التجريدية انما تنطبق على الحوادث المشاهدة، ولكنها في الحقيقة لا تنطبق
 الا على المعاني التي ولدتها ظواهر الحوادث في النفس ».

الفصل الرابع عشر

المبادئ المديرة للمعرفة

لقد تبين لنا عند دراسة الحياة العقلية ان التجربة هي بداية الفكر ؛ وان الفكر يذهب رغم ذلك الى ما وراء التجربة ويريد أن يجعلها خاضعة لنواميسه وصوره .

وفي الحق ان التجربة محدودة النطاق في الزمان والمكان ، فلا تكشف لنا إلا عن علائق جزئية بين حوادث متغيرة . غير أن الفكر يقايس هذه العلائق بعضها ببعض ، فيستخرج منها ما هو عميق ويقبله إلى قانون كلي ضروري ينطبق على كل زمان ومكان .

ثم أن الحوادث التي نشاهدها تظهر لنا مشتبكة بعضها ببعض ، مشوشة غامضة ، ليس بينها رابط منطقي ، ولكن الفكر يكشف لنا عن نظامها الخفي ، ويربطها بعضها ببعض ، ويدخلها في منظومات علمية تامة الحلقات واضحة الحدود .
والخلاصة ان كل ما نشاهده حولنا ونشعر به في داخلنا يظهر متغيراً متناهياً ناقصاً . ولكننا في الوقت نفسه نشعر بالمطلق ونفكر في الضروري ونتطلع إلى اللانهاية والكمال .

إذن يوجد في عقل الانسان مبادئ خاصة تساعد على تأويل التجربة والحكم على الاشياء ، حكماً موضوعياً مستقلاً عن الاعتبار الشخصي ، لاجل حكماً نهائياً مطلقاً . ونسمى هذه المبادئ بمبادئ العقل .

أ - المبادئ العقلية

ان جميع أنواع المحاكمة تدل على وجود هذه المبادئ المنظمة ، التي

تضمن لنا تحقيق الارتباط المنطقي بين حدود البرهان ، حتى لقد قال ليبنتز ان هذه المبادئ هي روح المحاكمة و رابطها وهي « ضرورة لها كضرورة العضلات والاورتار للشهي » (Leibniz; Nouveaux Essais, liv I, chap.1-20) ويمكننا إرجاع هذه المبادئ مع ليبنتز الى اثنين : مبدأ الهوية ، ومبدأ السبب الكافي :

١ - مبدأ الهوية (Principe d'identité) . - قلنا في بحث المحاكمة ان كل محاكمة تقتضي بقاء الحدود كما هي من أول البرهان الى آخره من غير أن يطرأ تغيير على معانيها . ان هذا الشرط يكفي في القياس لتحقيق ضرورة النتيجة ، فالفكر المنطقي والاستنتاج الصوري مستندان إذن الى مبدأ خاص نسميه مبدأ الهوية .

يعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم « ما هو هو » أو « الشيء هو هو » أو « الشيء هو عين ذاته » ، إلا أن هذا التعبير يدخل على معنى مبدأ الهوية شيئاً من الوجودية ، مع أن مدلوله يجب أن يكون صورياً محضاً . فلنعتبر إذن عنه بقولنا ما هو صحيح ، والقول لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً معاً . ان علماء المنطق يعبرون عنه بقولهم ب هي ب ^(١) .

لمبدأ الهوية عدة توابع : ١ - مبدأ عدم التناقض : كقوانين القضيتان لا تكونان صادقتين معاً ولا كاذبتين - ويمكن قلب هذا المبدأ الى مبدأ التناوب (Principe de l'alternative) كقولنا المتناقضتان لا تكونان معاً كاذبتين (أي يجب اختبار احدهما ، أو الى مبدأ حذف الوسط (Tiers exclu ou milieu exclu) كقولنا اذا كانت احدي المتناقضتين صحيحة كانت الثانية كاذبة بالضرورة . وبالعكس اذا كانت الاولى كاذبة كانت الثانية صحيحة بالضرورة (أي لا وسط بينهما) .

ب - مبدأ التضاد ، المتضادتان لا تكونان صادقتين معاً ^(٢) (أي اذا كانت

(١) مع العلم بأن (ب) تدل على قضية لا على شيء . (٢) ولكنهما قد تكونان كاذبتين معاً كقولنا كل معدن سائل ، لا واحد من المعادن سائل .

احدهما صحيحة كانت الثانية كاذبة ولا يصح العكس .

ج - والبدهييات الرياضية : ايضاً هي تطبيق مبدأ الهوية على موضوع الرياضيات ، ولكنها تستعيض عن الهوية الكيفية بالهوية السمية ، وينقلب مبدأ الهوية فيها الى مبدأ مبادلة الحدود المتعادلة . كقولنا السكبتان المساويتان لسمية ثالثة متعادلتان .

د - والبدهييات المنطقية ايضاً مشتقة من مبدأ الهوية كقولنا إذا صح الامر بالنسبة الى الجنس صح بالنسبة الى النوع لأن النوع داخل في الجنس .

٢ - مبرأ السبب الكافي . Principe de raison suffisante - اب
مبدأ السبب الكافي هو مبدأ التعليل الذي يفرض اب لكل حادث قانوناً طبيعياً يوضح حدوثه . وقد عبر ليدنيز عنه بقوله : « لا يحدث شيء من غير أن يكون هناك علة أو سبب مقيد لحدوثه ، وأعني بذلك سبباً صالحاً ، بصورة سابقة للتجربة ، لتعليل حدوث الشيء دون عدم حدوثه وبيان كونه على هذه الصورة دون غيرها » (١) .

وهذا يقتضي أن يكون لكل شيء في الطبيعة ايضاح ، وان يكون العقل قادراً على تعليل كل شيء ، ان مبدأ السبب الكافي هو اذن كما قال (فوييه Fouillée) مبدأ المعقولية السمية . ومعنى ذلك انه يقتضي ان يكون لكل حادث من حوادث الطبيعة ايضاح يرضى به العقل .

ولكن ايضاح الحوادث انما يكون على وجهين : السببية والغائية .
فمبدأ السبب الكافي ينقسم اذن الى مبدئين هما مبدأ السببية ومبدأ الغائية ولنوضح أولاً مبدأ السببية :

١ - مبرأ السببية ومبرأ النقيض - ان اعتقاد الانسان ان لكل معلول علة هو أساس مبدأ السببية . ونحن نعتمد على هذا المبدأ وعلى مبدأ النقيض في قضايا الاستقراء العلمي .

مثال ذلك الاستقراء الذي ينقل العالم من بعض الملاحظات والتجارب الى قانون (ماريوت) . إن العالم يلاحظ ان تغيرات الحجم ملازمة لتغيرات الضغط ، وأن وجود هذه التغيرات الاخيرة يستلزم وجود تغيرات الحجم بالضرورة . فهذا الاستقراء مستند الى مبدأ نسميه بمبدأ التقيد ويمكننا التعبير عنه بقولنا ان الشرائط التي أحدثت تغيراً ما ، كلما تكررت من جديد تبعها ذلك التغير . أو بقولنا أن كل تغير هو مرتبط بشرائط معينة او كل تغير انما هو خاضع لقانون واحد أو لعدة قوانين ومعنى ذلك ان العالم منتظم تجري قوانينه على نسق واحد . ولكن لما كانت اكثر قوانين الطبيعة هي قوانين عليية أي قوانين تربط بعض الحوادث المتأخرة ببعض الشرائط المتقدمة كان الاستقراء مستنداً أيضاً الى مبدأ السببية . ويعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم لكل حادثة علة أو كل حادث هو معلول أو ان العلة المتشابهة تحدث المعلولات المتشابهة .

إن لمبدأ السببية أثراً عظيماً في تأسيس العلم . ولكن الاستقراء العلمي لا يؤدي دائماً الى قوانين سببية . فأحد قوانين كبلر مثلاً يبين لنا أن أفلاك السيارات أهليلجية الشكل وقانون نيوتون يقول ان الأجسام تتجاذب بحسب كتلتها وبصورة متناسبة عكساً مع مربع المسافات التي بينها . وقانون ديكارت في انكسار الضوء يبين لنا ان جيب $y = \sin \theta$ جيب r فكل هذه العلاقات مطردة متسعة ، مع أنه لا يوجد بينها ارتباط علي ، ولكن عدم وجود الارتباط العلي الظاهر بين هذه الحدود لا يمنعنا من قبولها وتعميمها . فالاستقراء مستند هنا إذن الى مبدأ هو أعم من مبدأ السببية ، ألا وهو مبدأ التقيد ، أو مبدأ الاطراد والنظام الطبيعي . وقد أشار (كورنو) الى هذا المبدأ بقوله : « من المحال أن تكون الاطرادات ناتجة عن المصادفة والاتفاق » ، أو قوله : « إن انتظام بعض التغيرات يحمل العقل البشري على القول بوجود قانون ضابط لها » .

(ب) مبدأ الغائية . — وكما يستند الاستقراء الى مبدأ التقيد فكذلك يستند التمثيل الى مبدأ الغائية ، فإننا إذا وجدنا أن المريح مشابه للأرض في جوه ودرجة حرارته وغير ذلك من الصفات ، قلنا إن المريح مأهول بالسكان كالأرض ، فنحن قد وجدنا بعض الصفات الظاهرة مشتركة بين الأرض والمريح ، وتوقعنا بعد ذلك وجود اشتراك بينهما في صفات أعمق من الصفات الأولى . وهذا ناتج عن اعتبارنا الصفات الظاهرة وسائط قد تجمعت لتحقيق غاية من الغايات ، فنقول : إن وجود بعض الشروط الجوية دليل على أن الطبيعة قد هيأت الأسباب والوسائل لجعل الحياة ممكنة على سطح هذه السيارة أو تلك . نعم إن هذه الشروط غير كافية لظهور الحياة ، ولكنها شروط ضرورية ، ونحن نفرض أن هذه الشروط الضرورية دالة على وجود الشروط الكافية . فبدأ الغائية إذن يرجع الى القول ان الطبيعة لا تحدث شيئاً من الأشياء عبثاً ، بل تحدثه لغاية وتقيم في إحداثه نظاماً . ومعنى ذلك : أن تجمع بعض الشروط دليل على أن هنالك غاية متبعة عن علم أو غير علم .

ولا يزيد الآن أن نبحت في قيمة التمثيل وأثره في العلم ، ولكننا نقول إن الغاية هي أكثر غموضاً من العلة ، فلا يمكننا إذن أن نجعل مبدأ الغائية مبدأ كلياً وضرورياً كمبدأ السببية . قد يكون سيف الطبيعة غايات كثيرة أو غاية واحدة ، ولكن من الصعب أن يصمم ذلك ويقال إن لكل شيء غاية . إن العقل لا يستطيع أن يتجرد من مبدأ السببية ومبدأ التقيد ، ولكن العلماء يميلون اليوم في أكثر مباحثهم العلمية الى التجرد من الايضاح الغائي ، لأنهم لا يفتنونه به ولا يحتاجون اليه . وسنعود الى مناقشة هذا الأمر في المنطق .

٠٢ - مقولات العقل

يضم الفلاسفة الى مبادئ العقل بعض المعاني الأولية ، ويقولون إنها فطرية ، فمن هذه المعاني :

- ١ - معنى المطلق ، ويشتمل على الضروري وغير المتناهي والكامل ؛
- ٢ - معاني الجوهر والعلة والغاية المقابلة لمبادئ الهوية والسببية والغائية ، وبعض المعاني العالية المشتملة على مختلف العلاقات التي تربط الفكر بعضها ببعض كمقولات (آرسطو) أو مقولات (كانت) ^(١) .
- ٣ - مفاهيم الزمان والمكان والأوليات الرياضية .

٣ - صفات مبادئ العقل

ما هي صفات هذه المبادئ من الوجهة النفسية .

صفاتها العامة ٠ — إن المبادئ العقلية كلية ضرورية ، وهي كلية من الوجهتين الداخلية والخارجية معاً ؛ أما من الوجهة الداخلية فلأنها موجودة في كل عقل ؛ وأما من الوجهة الخارجية فلأن كل تجربة من التجارب تؤيدها . وهي ضرورية بمعنى أن العقل لا يستطيع أن يتصور عكسها ، وهذا يميز المبادئ من القوانين الطبيعية . إن العقل يستطيع أن يتصور قوانين

(١) المقولات عند آرسطو عشر وهي : (الجوهر) و (الكم) و (الكيف) و (الإضافة) و (المكان) و (الزمان) و (الوضع) و (الملك) و (الفعل) و (الاقعال) ؛ أما عند كانت فهي اثنتا عشرة :

١ - الكمية	٢ - الكيف	٣ - الإضافة	٤ - المادة
الوحدة	الإثبات	الجوهر والعرض	الأمكان — عدم الامكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود — عدم الوجود
الاجمال	التحديد	الاشتراك (التأثير المتبادل)	الضرورة — الجواز
بين الفاعل والمنفعل (

طبيعية مخالفة للقوانين المعروفة ، فيتصور مثلاً عالماً لا تمدد الحرارة فيه الأجسام ، ولا تتجاذب الأجسام فيه وفقاً لقانون نيوتون ؛ أما المبادئ فلا يستطيع العقل أن يتجرد منها إلا إذا انقلبت ملكاته الى حمل بسيطة من الإحساسات والصور المتتابعة . فالمبادئ إذن مقومة لحقيقة العقل .

صفاتها الخاصة . — إن مبدأ الهوية تحليلي ، أما مبدأ السبب الكافي فهو تركيبى . وإذا قايستنا بين هذه المبادئ وبين حقائق التجربة ، وجدنا أنها مختلفة عنها تماماً . إن قولنا : هذه الورقة مستطيلة الشكل قول جزئي دال على حقيقة تجريبية معينة ، وكذلك قولنا : أمطرت السماء ، لأن الأوراق ليست كلها مستطيلة الشكل والسماء لا تمطر في كل وقت . فالحقائق التجريبية مضافة إذن الى زمان معين ومكان معين . وهي غير ضرورية بمعنى أنه لا يستحيل منطقياً فرض الأمور على عكس ما هي عليه .

إن هذه الملاحظات قد حملت بعض الفلاسفة على اعتبار مبادئ العقل مبانة لحقائق التجربة تماماً ، حتى لقد زعموا أن المبادئ غير متولدة من التجربة . ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالعقلانيين لأنهم يعتقدون أن هناك عقلاً فطرياً ، واستعداداً فكرياً ، لا يكتسب من التجربة ، بل يولد الانسان و يولد هذا الاستعداد الفكري معه . أما التجريبيون فيعتقدون أن المبادئ العقلية مشتقة من التجربة ويقولون لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة الحسية : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » ولنبحث في كل من هذين المذهبين على حدة .

٤ . — المذهب العقلي

إن القول بفطرية المبادئ قديم جداً ، فقد كان السفسطائيون يقولون : إن للشخص أثراً عظيماً في المعرفة ، ويستخرجون من ذلك مذهباً ريبياً ملخصاً في قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس الأشياء » . وكان سقراط أيضاً يقول : إن الحقيقة فطرية في الإنسان وإن الذي يريد أن يطلع عليها

يكفيه أن يرجع إلى ذاته ويعامل ما فيها من المبادئ ، فلا حاجة إذن إلى التعليم . لقد كانت وظيفة سقراط كوظيفة والدته القابلة ، أي أنه كان يولد العقول كما كانت والدته تولد النساء . وهو يولد العقول (Naïveté) بالأُسْلة التي كان يوجهها إلى مخاطبيته ، فيسوقهم بها إلى الكشف عن الحقيقة بأنفسهم أو إلى الاعتراف بأخطائهم .

وقد سار أفلاطون على غرار أستاذه سقراط ففرق بين العالم المحسوس والعالم المعقول . قال إن العالم المحسوس هو عالم الظواهر المتغيرة والوقائع المتبدلة . أما عالم المعقولات فهو عالم الجواهر الحقيقية ، عالم المثل الثابتة الخالدة ، التي هي مبدأ كل موجود ومعقول معا . ولما كان لا علم إلا بالكميات ، كانت المعرفة العلمية الصحيحة هي العلم بالمثل لا بالمحسوسات . والنفس كما يقول أفلاطون في كتاب (الفدر) ، تحمل هذه المعرفة في ذاتها لأنها كانت ، قبل اتصالها بالعالم المحسوس ، في عالم المثل تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبيتر . وكانت عالمة بكل شيء . فلما هبطت إلى الجسد فقدت علمها القديم ، ولكنها تتذكر من حين إلى آخر بعض ما كانت عليه . فالعلم إذن هو تذكر النفس لما كانت عالمة به من الحقائق الخالدة . وقد شرح أفلاطون هذه الأسطورة في كتاب (المينون) أيضاً فتخيّل عبداً جاهلاً بالهندسة يكشف بنفسه ، تحت تأثير سقراط ، كيف يمكن إنشاء مربع مساو لضعف مربع معلوم . إن نجاح هذا العبد في طريقته هذه دليل على أن العلم كامن في النفس ، وإن النفس لا تكتسبه من العالم المحسوس ، بل تستخرجه من ذاتها .

أما أرسطو فقد جعل نصيب التجربة في اكتساب المعرفة أعظم مما هو عليه عند أفلاطون وسقراط . فالمعقولات عنده ليس لها وجود مفارق ، بل المعقول كما قال بعضهم داخل في المحسوس . ولكن يوجد فوق العقل المنفعل ، الذي يقبل الصور ، عقل فاعل يجرد المعقول من المحسوس ويحملنا نكشف

بالحدس المبادئ الأولية التي لا يمكن البرهان عليها . إن هذا العقل الفاعل هو
 - عند أرسطو - عقل غير شخصي ، عقل عام صادر عن العقل الإلهي .
 قال أرسطو : الإحساس ليس علماً ، لأنه لا يدرك إلا الفرد ،
 ولأن العلم إنما يشتمل على العام^(١) ، ولكن الإحساس هو نقطة الانبداء
 للضرورة للعلم . ومن كان فاقداً للإحساس لا يمكنه أن يتعلم شيئاً ، والنفس
 لا تفكر أبداً بدون صور ، ومع ذلك فإن وجدت الصور المعقولة تدخل
 الصور المحسوسة ، فإن وجودها فيها إنما هو وجود ضمني ، أو وجود بالقوة ،
 فلا نقول هذه المكندات من القوة إلى الفعل ، ولا ندرك الماهية العقلية
 بالحدس إلا تحت تأثير العقل الفاعل . وبعبارة ثانية : إن العقل المنفصل
 يعني لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها^(٢) . أضف
 إلى ذلك أيضاً أنه لا يمكن أن تكون المعرفة كلها كلامية ، لأننا لا
 نستطيع البرهان على كل شيء . فكل برهان يستند إذن إلى أوليات لا يمكن
 البرهان عليها ، ولا تحتاج إلى برهان^(٣) ، كبداً عدم التناقض ، وبداً السبب
 الكافي ، والبداهيات الرياضية ، وفكرة العدد ، وفكرة الامتداد . إن
 الملكة التي ندرك بها هذه المبادئ هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل
 إلينا من خارج ، وهي وحدها إلهية . . .

وقد أخذ فلاسفة القرون الوسطى بهذه الآراء التي جاء بها الأقدمون
 ووقفوا بينها وبين مبادئ اللاهوت ، فما قاله (القديس أوغسطينوس) في
 المثل الأفلاطونية : « إن المثل هي الصور الأولية والاسباب الثابتة التي

(1) Aristote, Analyt. part. 87 b, 39

(2) Ibid, 5, 430 a

(3) Ibid, part. 72 a et 100 b.

لا نفهمه ، وهي لم تتكون أبداً لأنها أبدية أزلية باقية في العقل الإلهي المحيط بها .

وقد جعل ابن سينا اكتساب المعرفة راجعاً الى العقل والاحساس من جهة ، والى فيض العقولات عن العقل الفعال من جهة أخرى . إن الماهيات المجردة من الاشياء لا تصبح مجردات عقلية إلا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال عن طريق الحدس والفكرة ، لان القوة النظرية لا تخرج من القوة الى الفعل إلا بتأثير قوة موجودة بالفعل ، وهذه القوة هي العقل الفعال .

والقديس (طوماس داكينو) أيضاً لم يخرج عن المبادئ الرئيسية التي وضعها أرسطو ، فقد قلد أرسطو في التفريق بين العقل الممكن (الذي بالقوة) والعقل الفاعل (*Intellectus agens*) ، فالعقل الفاعل يدرك بالحدس المبادئ الاولى (جامع اللاهوت)^(١) ، وهو نور طبيعي بفيض عن الإله مباشرة كالإيمان والنعمة ، فينطبع على جوهر النفس بالفعل الإلهي ، وقد اقتبس (طوماس داكينو) من أفلاطون أيضاً رأيه في المثل فقال : إن المثل نفيض لا محالة عن الإله ، وإنها من حيث هي الدلل المثالية لجميع الاشياء قائمة في العقل الإلهي .

فأنت تجد من هذه الاشارة أن فلاسفة القرون الوسطى لم يخالفوا آراء الاولين في منشأ المبادئ ، بل زعموا أنها مطبوعة على جوهر النفس بطابع إلهي . وإذا دققنا في آراء ديكارت وجدناها أيضاً قريبة من هذه الآراء السابقة ، لان العقل عنده قادر بذاته على إدراك ماهيات الاشياء ، وهو يسمي هذه الماهيات بالجواهر الصحيحة الثابتة .

ويتضح لنا من مطالعة كتاب التأملات (*Méditations*) أن تصور هذه

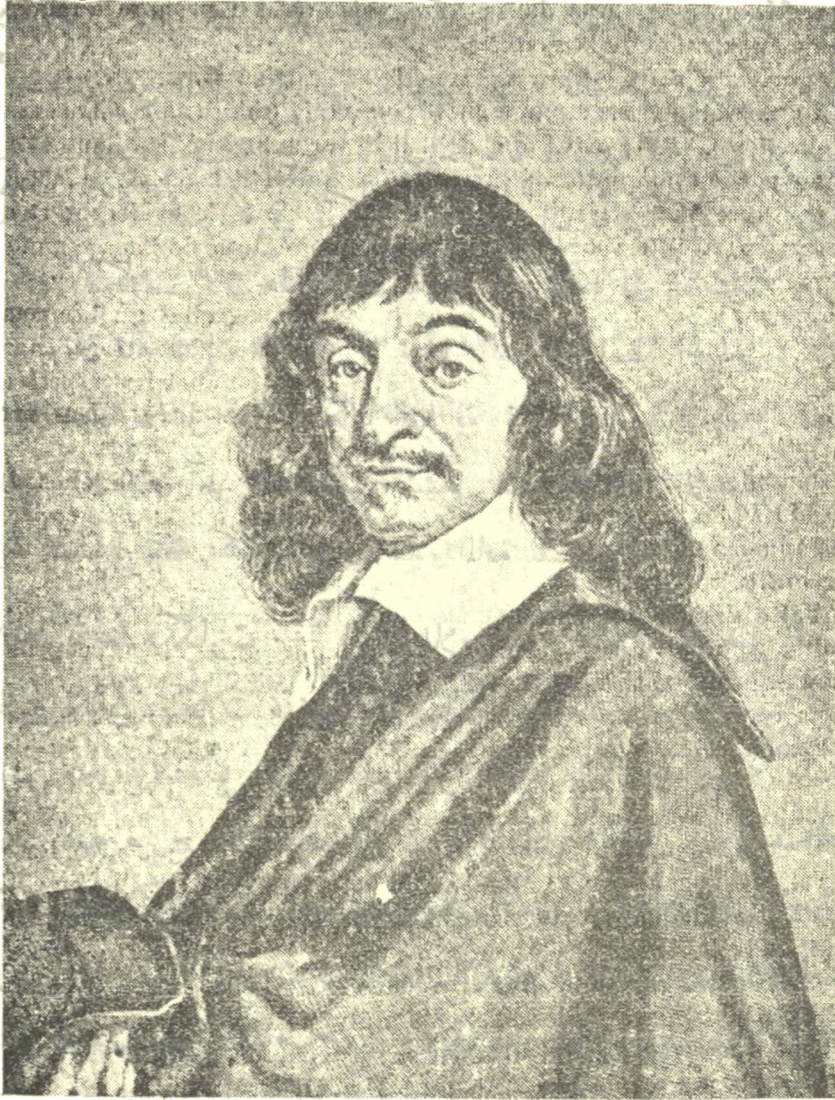
(1) *Somme théologique*, II a, II ac, q. 47 a-b

الجواهر الصحيحة الثابتة فطري في الإنسان ، فقد فرق ديكارت في هذا الكتاب بين المعاني الفطرية (*Idées innées*) والمعاني الوهمية (*Idées factices*) المتولدة من الخيال والمعاني الخارجية (*Idées adventices*) المتولدة من الاحساس . وبين لنا أكثر المحققين أن للمعاني الفطرية عنده شأنًا عظيمًا حتى أنها لتغني عن المعاني الخارجية وثوب عنها . فالفكر يطبق المعاني الفطرية على التجربة ويستخرج منها المعاني الخارجية لمناسبتها للظروف والفرص . ولا تأثير للأشياء المحسوسة في تكون الفكر . إن تأثيراً كهذا غير معقول في مذهب ديكارت لأن هذا المذهب يميل من أساسه إلى الاستغناء عن التجربة ، فما قاله : إن الأشياء لا ترسل إلينا ، بواسطة الحواس ، للمعاني التي تدل عليها ، بل تهيئ للمكاننا الفطرية فرصة مناسبة لتكوين هذه المعاني في وقت دون آخر ، فالنفس تشتمل اذن على مادة الاحساس . أما التجربة فتعلمنا فقط كيف نجزي هذه المادة نفسها ونفصلها .

الفطرية عند ديكارت . - إن اصطلاح المعاني الفطرية قد أضل كثيرين من شارحي مذهب ديكارت ، فظنوا أنه يقول بوجود معان واضحة ، معينة قائمة في النفس منذ الولادة ، موجودة فيها قبل اتصالها بالعالم المحسوس . ولكن ديكارت نفسه صرح بخلاف هذا الرأي ، إذ قال : أقول إن هذه المعاني فطرية كما يقولون إن الكرم فطري في بعض الامر ، أو أن بعض الامراض كالنقرس والحصاة هما فطريان في الامر الاخرى ، فليس معنى ذلك أن الاطفال مضابون بهذه الامراض ، وهم في الارحام ، بل معنى ذلك أنهم يولدون وفيهم استعداد أو قابلية للوقوع فيها .

اعتراض لوك . - ولكن هذا التحديد لم يقطع مظان الاشتباه ، ولا أوقف اعتراضات المخالفين ، فقال لوك في كتابه (*Essai sur l'entendement humain*) الذي ألفه للرد على نظرية المعاني الفطرية : إن الاطفال

والمفوضين والبله لا يدر كون المبادئ الأولية ، ولا يفهمون الامور بالذهنية ، ولو كانت الاوليات فطرية فيهم لفهموها دون عناء . اذن ليس سبب النفس فكرة فطرية واحدة لانها لو كانت فطرية لما جهلها انسان ، ونحن نجد أن



ديكارت - (١٥٩٦ - ١٦٥٠)

كان ديكارت : قصير القامة ، كبير الرأس ، عريض الجبهة ، عظيم الأنف ، تظهر على وجهه علامات القسوة والتأمل والتفكير بآراءه .

كثيراً من الأفكار الفطرية المزعومة معلومة عند خمس من الناس ومجهولة عند آخر ، فكيف تكون فطرية وفي الناس من يجهلها . ان فكرة الاله مثلاً ليست فطرية ، لان هناك شعوباً لا تدرك هذه الفكرة . ولو كانت عقول الناس واحدة ، لما اختلفت الانظار ونباينت الآراء حول المسائل ، كما هي عليه الآن منذ عصور طويلة . وقصارى القول : ان احسن دليل على ضعف نظرية المعاني الفطرية استثناء علم النفس المظلمات منها وايضاخه قوله جميع المعاني من التجربة .

رد لينز . - ولكن (لوك) لم يفتح تماماً في طريقته هذه ، فانبرى (لينز) الرد عليه في كتاب سماه (Nouveaux Essais sur l'entendement

humain) ففند المسائل التي ذكرها لوك واحدة واحدة ، وأدخل على علم النفس فكرة جديدة هي فكرة اللاشعور . قال : « اننا كثيراً ما ندرك من غير أن نفهم ، أي ندرك ادراكاً غامضاً غير محبوب بشعور واضح . فالاوليات العقلية التي لا يفهمها الطفل والانسان الابتدائي موجودة في نفوسها بالقوة ، أي بصورة مضجرة ، ولا تمر من القوة الى الفعل ، أي لا تنتقل من حالة الادراك الغامض الى حالة الفهم الصريح الواضح إلا بتأثير التجربة . ان أجهل الناس يعلق الحوادث المتتابة بعضها ببعض ، ويعمل أفعال الناس بإراداتهم وأغراضهم ، فهو اذن يطبق من غير أن يدري مبدأ السبب الكافي . قال لينز : « لا نظن أنه يمكنك أن تقرأ قوانين العقل الابدعية المطبوعة في النفس بنظرة واحدة ومن غير تحضير كما تقرأ قرار الحاكم الموجود في سجله بدون عنا ولا بحث ، ولكن يكفيك أن تكشف عنها في نفسك بقوة الانتباه ، وأن تهني الحواس فرصة مناسبة لبعثك هذا . »

لقد استعملت أيضاً لهذه الغاية تشبيهاً خاصاً هو تشبيه النفس بجوهر من المرص ذي عروق لا بجوهر من المرص ذي تركيب واحد ، أو تشبيهاً بالواح فارغة أو بها يسميه الفلاسفة صفحة بيضاء (Tabula rasa) لانه لو كانت النفس شبيهة بهذه الالواح الفارغة لكانت نسبة الاوليات إليها

كل نسبة صورة (هر كول) الى مرس يقبل هذه الصورة أو غيرها . ولكن لو كان في هذا الحجر عروق تصلح لصورة هر كول دون غيرها ، لكان الحجر أكثر استعداداً لها ، ولكانت صورة (هر كول) فطرية بالنسبة اليه . ولا يمكن الكشف عن هذه العروق ، أي لا يمكن تنظيف الحجر وشحذه وتجليته وحذف الزوائد التي فيه إلا بالتجربة والعمل .

ما ابقاه ليبنز من التجربة والعقاية . - ينتج من هذا القول أن (ليبنز)



ليبنز - (١٦٤٠ - ١٧١٠)

ولد ليبنز في ليبزغ عام ١٦٤٦ ، فبدأ بدراسة الحقوق حتى حصل على لقب دوكتور وهو في العشرين من سنه . ثم ذهب الى باريز عام ١٦٧٢ ، وانصرف فيها الى الرياضيات فاخترع حساب التفاضل ، ولم يقتصر عمله في الرياضيات والفلسفة فقط ، بل اشتغل أيضاً في الحكمة والكيمياء والتمارين والطب واللاهوت والإدارة والسياسة .

قد سلك طريقة متوسطة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي المحض . فقد كان من عادته في أكثر المسائل أن يبحث عن نقطة عالية مشتركة يجمع فيها بين الآراء المتعارضة بدلاً من أن يردّها . فالمذهب التجريبي يجعل النفس صفحة بيضاء لا تبالي بهذه الصورة أو تلك ، بل شأنها شأن القابل المحض الذي لا يبدل شيئاً مما يرد إليه . والمذهب العقلي نحاً مع أفلاطون منحى بعيداً ، حتى زعم أن الصور موجودة في النفس بالفعل قبل اتصالها بالتجربة . أما ليبنتز فقد طبق على المبادئ فكرة (الاضمار) والتضمن (Virtualité) فقال : ان للمبادئ الفطرية هي اعتمادات نفسية وان جميع معارفنا الجزئية مشتقة من التجربة ومقتبسة من الحواس ، وهكذا فنظرية الصفحة البيضاء بعيدة عن الحقيقة . ويجب تبديل قاعدة التجريبيين القائلة : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة » بإضافة قيد واحد عليها وهو قولنا : « إلا العقل نفسه » Nisi Ipse Intellectus .

على أننا اذا تعمقنا في دراسة فلسفة ليبنتز تبين لنا أن أثر الفطرية عنده أعظم مما هو عليه في كتابه (التجارب الجديدة) فقد كان هذا الفيلسوف يقول ان الحقائق الخارجية لا تؤثر أبداً في ادراك المدرك . لأن الإدراك انما هو شعور الإنسان بما في ذاته من الفكر . والنفس لا تكتسب شيئاً من العالم الخارجي . قال ليبنتز « لو كان في وصفي أن أدرك بوضوح كل ما يحدث لي أو يظهر لي في هذه الساعة لامكنتي أن أرى كل ما سيحدث لي ، حتى ولو زال كل ما هو خارجي بالنسبة اليّ ولم يبق في الوجود إلا الله وأنا »^(١) فالنفس اذن تستخرج المعاني من ذاتها فتتقحها وتنعجها . قال ليبنتز « يظهر لنا لاول وهلة أن كل مفاهيمنا تأتي من العالم الخارجي بواسطة الحواس ، وترسم في صفحات النفس الفارغة (Tanquam in tabula rasa) ، ولكننا اذا تعمقنا في التأمل أدركنا أن كل شيء — حتى الادراكات والانفعالات — انما يأتيها من داخلنا بعفوية تامة^(٢) وما نظنه خارجياً أو آتياً

(1) Philosophische Schrifften, édit - Gerhardt, t. IV, P, 440

(2) Théodicée, 296

عن طريق الجواس ، إن هو إلا تبدل أحوالنا الداخلية من حالة الغموض والاشتباه إلى حالة الشعور الواضح والإدراك البين . ويمكننا أن نقول أن العالم كله ينعكس في كل مناد (Monade) أي في كل جوهر روحي . ألا أنه لا ينعكسه دائماً بإدراكات واضحة بل تكون هذه الإدراكات نادرة واضحة وأخرى غامضة ، وارتفاع الإنسان إنما هو استزادته من هذه الإدراكات .

اتفاق العقل مع الطبيعة . — اننا لا نريد الآن أن نناقش هذه النظرية الفلسفية لأننا لا نعلم ما هو مذهب ليبنز في الوجود ولا ما هي مقاصده ، فلنقتصر إذن على الكلام عن ناحية خاصة لفتت نظر ليبنز نفسه وحاول أن يجد لها حلاً ، وهذه الناحية هي اتفاق العقل مع الطبيعة . إذا كانت الصور العقلية فطرية ، أي موجودة في النفس قبل الولادة ، فكيف تتفق مع العالم الخارجي وهي لم تأخذ هذه الصور عنه ، ولماذا تكون العقولات مطابقة للمحسوسات وهي لم تتولد منها ، فإما أن نقول أن العالم الخارجي غير موجود وأن كل ما فيه من الصور مشتق من العقل ؟ وأما أن نقول بعدم وجود المطابقة بين العقل والطبيعة . أن ليبنز يصرح أن إدراكنا هي صور ومعارف مطابقة للحقائق الخارجية المحيطة بنا لا أوهام وأحلام خيالية بعيدة عن المحسوس . ولكن هذه المطابقة لا تنشأ عن تأثير متبادل بين النفس والطبيعة ، بل تنشأ عن مطابقة قديمة ، ومعنى ذلك أن تتابع الإدراكات في الجوهر العاقل مستقل عن التجربة ومتقدم عليها ، ومطابق في الوقت نفسه لتتابع حوادث الكون وجرياتها ، فهناك إذن عالمان عالم العقل وعالم الطبيعة وكل منهما مطابق للآخر في تتابع صورته وجريان حوادثه . أن هذه النظرية هي التي سماها ليبنز نظرية المطابقة السابقة (Harmonie préétablie) أو نظرية الاتساق السابق بين العقل والطبيعة . كأن الأمر قد نظم الموجودات ورتبها ترتيباً متسقاً كما ينظم الساعاتي الماهر آلاته المختلفة فيجعلها تدق معاً . تلك هي نظرية الاتساق السابق ، وهي كما ترى نظرية لاهوتية محضة لا تزال الشبهات ولا تخلص الظلمات عن منشأ المبادئ ، ولعل ليبنز لم يقل بها

الآن لضرورة مذهبية فجاءت ظنية لا يقينية ، وإذا كنا نحصل على الظن فقط بهر هذه التحركات ، فيكفيها الظن الذي كان أولاً .

مذهب كانت . — ينتج مما تقدم أن المذهب العقلي لم ينجح في إيضاح مطابقة العقل للطبيعة ، إيضاحاً علمياً يقينياً ، بل ساقته مقدماته الى إرجاع هذه المطابقة الى أسباب لا يتناولها العلم بالبحث ، فحاول (كانت) التغلب على هذه الشبهة العظيمة بالتخاذ رأي جديد في علاقة الفكر بالمعرفة ، وقد



كانت — (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

كان (كانت) سيء الصحة ، ضئيف البنية ، منخفض الصدر ، وكان يتيم في حياته نظاماً مطرداً ، فيقيس وزن ثيابه ويحسب كمية طعامه ونوعه ومدة نومه وساعات نومه ، ولم يغير الطريق التي كان يسلكها في نومه إلا مرة واحدة ، وهي المرة التي جاءه فيها نبأ الثورة الفرنسية .

علق على هذا الرأي أملاً عظيماً في إصلاح الفلسفة ، حتى لقد شبه عمله هذا بعمل (كوبرنيكس) في الفلك : كان الناس يعتقدون قبل كوبرنيكس أن الشمس تدور حول الأرض ، فعكس كوبرنيكس هذه القضية وأثبت أن الأرض تدور حول الشمس ، وهكذا كان الفلاسفة يعتقدون قبل (كانت) أن الفكر يدور حول الأشياء الحسية لاقتناص المعرفة ؛ أما (كانت) فقد أراد أن يجعل الأشياء الحسية نفسها تدور حول الفكر .
ولنشرح الآن رأي كانت باختصار :

١ - مادة المعرفة وصورتها - المعرفة مؤلفة من عنصرين : المادة والصورة ؛ فالمادة تكتسب من العالم الخارجي ، والصورة من العقل . والمادة هي الإحساسات والحوادث . أما الصورة فهي الصفات التي نتصف بها هذه الحوادث حينما تصبح مدركة معلومة .

٢ - صورة المعرفة : الزمان والمكان - لا نشعر بالحوادث إلا وتسبغ عليها حساسيتنا صورتي الزمان والمكان . إن هاتين الصورتين هما اللتان يجعلان تصور الحوادث ممكناً . ونحن بواسطة الزمان والمكان نرتب الحوادث ونؤلف منها سلاسل منظمة ، ونستطيع بذلك تمييزها ومقايستها بعضها ببعض ولولا تصور الزمان والمكان لما استطعنا أن نرتب الحوادث ولا أن ندرك علائقها ، ولأنسبنا كالمصور الذي لا يمكنه أن يصور لعدم وجود لوحة ينشر عليها ألوانه . إن الزمان والمكان هما صورتان ضروريتان وكيثافت مختلفتان عن الأشياء الحسية ، فهما شرطان من شرائط التجربة ، لا كما زعم التجريبيون نتيجة من نتائجها ، أضف إلى ذلك أن جميع أجزاء الزمان والمكان متجانسة ، ويمكننا أن نجدها ونعينها بصورة متقدمة على التجربة فإذا صحَّ أمر بالنسبة إلى أحد هذه الأجزاء صحَّ بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى بالضرورة ، إذن الرياضيات ممكنة ، وقد بينا في بحث إدراك المكان ما هي قيمة هذا الدليل عند (كانت) وما هي أغراضه منه .

٣ - مقولات العقل - إن انتظام الحوادث داخل صورتي الزمان والمكان لا يكفي لتكون الفكر ، لأن الحوادث إنما هي عناصر الفكر فقط . فينبغي إذن ربط هذه الحوادث بعضها ببعض ، وتأليف الأحكام من هذه الروابط . ولا يتم تأليف هذه الأحكام إلا بنواميس العقل ، فالعقل يفرض قوانينه على الحوادث كما تسبغ الحساسة صورها على الأشياء ، إلا أن عمل الحساسة مقصور على ضبط الحوادث داخل إطار الزمان والمكان ، أما العقل فيبدع علائقها ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها ، ويصبح على هذه الصورة كما قال (كانت) واضح ثربعة العايعة بدلاً من أن يكون صورة من صورها المنعكسة أو صدى من أصدائها ، إن العقل يبدع مقولة الجوهر ويحكم ببقائه في الزمان ويبدع مقولة العلة ويحكم بأن لكل حادث محدثاً ، وإن لكل كائن غاية ، وهذا الإبداع يدل على أن قوانين العقل هي أعلى من التجربة ومتقدمة عليها ، فلم يكتسبها العقل من مسلمات الحس ، بل استخرجها من داخله وجعل الحوادث خاضعة لها .

إذن لا وجود للكون إلا من حيث هو مدرك ، ولا ضرورة لنواميس الطبيعة إلا من حيث اتصالها بقوانين الفكر ، كما أن مخالفة قوانين الفكر تؤدي إلى زوال الفكر والكون معاً . ينتج من هذه المقدمات أن العلوم الحكيمة ممكنة لأن العقل كما قلنا هو الذي ينظم علائق الحوادث ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها .

٤ - الحوادث والشيء بذاته - إن قوانين العقل لا تنطبق على جواهر الأشياء بذاتها (Noumènes) ولا تحيط بالمطلق ، بل تنطبق فقط على مسلمات التجربة أي على الحوادث التي تتكون منها وحدها موضوعات العلوم . فهي لا تطلعنا إذن على حقيقة النفس والمادة والإله ، لأن هذه الجواهر الحقيقية ليست من الأمور الحدسية ، فلم ما بعد الطبيعة ليس إذن ممكنة . مناقشة - من محاسن نظرية (كانت) هذه أنها تظهر لنا أثر الفكر في تكون المعرفة ، وتبين لنا عجز التجربة عن إيضاح تكوين العلم .

ولكنها بالرغم من ذلك ليست أقل من غيرها صعوبة .

١ - ليس الزمان والمكان متقدمين على التجربة . - إن أول هذه الصعوبات ينشأ عن اعتبار الزمان والمكان صورتين من صور الحساسية المتقدمة على التجربة ، فقد بينا في بحث إدراك العالم الخارجي : أن كل إحساس ذو امتداد وأن مفهوم المكان المعقول إنما هو تعميم بسيط لصور الامتداد المحسوس . فالمكان المجرد قد تولد اذن من الامتداد الحسي المشخص ، والزمان العلمي هو تعميم بسيط أيضاً لصور الزمان النفسي الذي نشعر به في داخلنا . ان لكل حالة نفسية دواماً ، وهذا الدوام النفسي هو الزمان الحقيقي . فكما أن المكان المجرد قد تولد من الامتداد الحسي كذلك الزمان العلمي قد تولد من الزمان النفسي .

٢ - إن فلسفة (كانت) لا توضح لنا منشأ مبادئ العقل ، بل تسكتني بالتصديق بوجودها . وفي الحق إن (كانت) لم يذكر لنا كيف نشأت هذه المقولات ولا من أين أتت . فهل هي مثل عقليّة مخلدة ، أم هي إشراق إلهي . إنك لا تجد لهذه المسألة في فلسفة (كانت) جواباً يشفي غليلك أو يزيل شكك .

٣ - إن مذهب (كانت) يضمن لنا مطابقة قوانين العقل لدواميس الأشياء . لأن كتاب (كانت) في نقد العقل الخاض (Critique de la raison pure) يحوم في جميع مسائله حول هذه الفكرة : ان العقل هو الذي يصوغ التجربة ، وان ما يصل اليه من العالم الخارجي هو غبار من الخس ، فالعقل يصوغ هذه المادة العديمة الشكل ويضعها في قوالب معينة وبكيفية بحسب مطالبه الخاصة . فإذا ألقينا على أصحاب هذا المذهب السؤال الذي ألقيناه على (ليينز) و (ديكارت) قلنا كيف توضحون لنا اتفاق الفكر مع الأشياء ؟ قالوا ان لهذا السؤال في فلسفة (كانت) وجهين : الأول يتعلق بالحوادث ، والثاني بالشئ ذاته . فإذا قصدنا الوجه الأول كان الجواب عن هذا السؤال سهلاً ، لأن العقل عند كانت هو الذي يصوغ الحوادث ويرتبها بحسب قوالبه الخاصة . ان خطأ جميع التجريبيين والعقليين

المتقدمين على (كانت) هو في افعالهم فعالية العقل . انهم يشبهون العقل ثلاثة بلوح من الشمع وأخرى بجحر من المرمر ، ويجردونه من كل فعالية ، وهذه التشبيهات كافية للدلالة على بطلان مذهبهم ، لان العقل يصوغ مسلمات العجربة وبكيفية بحسب مطالبه . واذا كان العقل هو الصانع ، فلا عجب اذا اتفقت صور الصياغة مع قوالب الصانع . واذا قصدنا الوجه الثاني قلنا ان اتفاق العقل مع الشيء بذاته أمر مسلم به في فلسفة (كانت) من غير برهان . نعم ان (كانت) يقول : ان وجود المعرفة دليل على المطابقة بين العقل والشيء بذاته ، وانه لولا هذه المطابقة لبقيت قوالب العقل فارغة ولما تكون العلم . ولكن هذا القول ليس برهاناً كافياً ، بل هو تسليم بالأمر الواقع كما هو من غير دليل . اننا لا تزال نسأل ما هي هذه المطابقة بين العقل والشيء بذاته . ان العقل لا يصوغ الشيء بذاته كما يصوغ الحوادث ، فلماذا يخضع هذا الشيء اذن لقوالب العقل ، فإذا كان خضوعه لها عرضياً ، أمكن اذ ذاك انفصاله عنها ومخالفته لها . لقد أدرك خلفاء (كانت) خطورة هذه الشبهة ، فقالوا : اذا كان الشيء بذاته جوهرأ حقيقياً مستقلاً عن العقل ، فمن الصعب ايضاح خضوعه لقوالب العقل وصوره . اننا لا ندري بأية معجزة ولا لأي سبب يتفق هذا الجوهر المنفارق مع مقولات العقل وصوره ، لذلك اضطرر خلفاء (كانت) وهم (فيخت وشيلينغ وهيجل) الى حذف الشيء بذاته حلاً لهذه الشبهة ، فقالوا ان العقل يستخرج من داخله كل شيء ، فهو يبدع مادة المعرفة ويبدع صورتها ، كما يبدع الاله مادة العالم ويهيئ الصورة الموافقة لها .

هكذا يسوقنا مذهب (كانت) الى المذهب الخيالي المطلق ، ولا غرو فان أصحاب المذهب العقلي قد وضعوا العقل خارج الطبيعة وجعلوه فوقها ، وقالوا بوجود بعض الاستعدادات فيه قبل اتصاله بالتجربة . فإذا جعلنا العقل خارج الطبيعة نعذر علينا ايضاح اتصاله بها واتفاقه معها ، واذا وضعنا العقل داخل الطبيعة ، اضطررنا الى القول باكتسابه المعرفة منها . فإما أن نوضح اتفاق العقل والطبيعة بتأثير قوة هي فوقهما ، واما أن ننقص تأثير الطبيعة في العقل

شيئاً فشيئاً كما فعل العقليون ، من ديكارت الى ليبنتز ، حتى يصبح هذا التأثير معدوماً كما هو عليه عند تلاميد كانت . ان انقلاب المذهب العقلي الى المذهب الخيالي ، هو اذن ضرورة منطقية لا عيب عنها .

٥ . - الصفات العامة للمذهب العقلي

صعوباته

يمكن تلخيص صفات المذهب العقلي كما يلي :

فطرة المبادئي وتقدمها على التجربة . - يقول العقليون : ان في النفس عناصر فطرية متقدمة على التجربة (a priori) ، فالمبادئي والمقولات عندهم أوليات ، حتى أن بعضهم - كسقراط وأفلاطون وليبنز - يزعم أن المعرفة تقسمها فطرة ، وأنها تنشأ عن نمو الاستعدادات الكامنة في النفس ، وإذا اعترف بعضهم الآخر بضرورة التجربة ، كما فعل أرسطو وكانت ، فإنه يقرر في الوقت نفسه أن التجربة لا تصبح ممكنة إلا إذا استندت الى صور فكرية ومقولات عقلية متقدمة عليها ، ولكن المذهب العقلي يقتصر على مشاهدة هذه المقولات من غير أن يوضح لنا كيفية تولدها ، وقد يحاول في بعض الاحيان أن يستخرجها بعضها من بعض أو أن ينشئها انشاءً ويرتبها ترتيباً ، ولكن هذا الاستنتاج العقلي بعيد كل البعد عن الايضاح الحقيقي ، لانه يقتصر على بيان علائق المقولات من غير أن يوضح لنا تكونها .

ان هذه الصفة الفطرية تخلق لنا صعوبة أولى ، وذلك أن الدراسة النفسية لا يجوز أن تكون مقصورة على وصف عمليات العقل وبيان علائقها بعضها ببعض كما في المنطق ، بل يجب أن تؤدي هذه الدراسة الى ايضاح تكون العقل وبيان أسباب حدوثه . فالقول بفطرية المبادئي يقتضي أن تكون هذه المبادئي تامة كاملة منذ ظهورها ، وهو قول يرمي بالايضاح الوضعي ظهرياً لانه يجرد العقل من التجربة ويجعله قائماً بذاته ، ولم يتخلص أصحاب المذهب

العقلي كما رأيت من هذه الصعوبة إلا بالاستناد الى ما بعد الطبيعة ، فجعلوا الإنسان موجوداً إلهياً مابناً لغيره من الموجودات ، وقالوا : انه يشارك بالعقل الوجود المطلق . وقد أثار هذه الآراء كثيراً من الشبه كقولهم : ان العقل ثابت لا يتغير ، لأنه اشراق المثل الخلدة على الانسان ، أو نفحة من نفحات العقل الإلهي ، والقول بعدم تغير العقل مخالف للواقع ، لان الإنسان قد انتقل من حالة البداءة الى حالة الحضارة ، وتبدلت مفاهيمه العقلية بحسب درجة ارتقائه ، إلا أن الفطريين قد أهملوا هذه الناحية تماماً .

المبادئ الكلية وضرورية . - والعقل في نظرية الفطريين مطلق ، ومعنى ذلك أن مبادئه كلية وضرورية ، فالعقل واحد عند جميع الناس ، أو هو كما قال ديكارت : أحسن الأشياء انقاساً بينهم ، والحقائق الأولية حقائق خالدة لا تتغير ولا تتبدل . ان جميع الفلاسفة الفطريين متفقون في هذا الرأي ، ولا فرق في ذلك بين فطرية (كانت) النسبية وفطرية أسلافه العقليين لان صور الحساسة ومقولات العقل عندهم هي الشرائط الضرورية لكل تجربة ممكنة ، وهي التي تحدد لنا نطاق كل معرفة وتصورها في قوالبها التي لا تتغير ، ولولا ذلك لما توصلنا الى اليقين في المعرفة العلمية .

لقد ضل الفطريون في ظنهم أن المبادئ كلية وضرورية ويمكن ارجاع ضلالهم هذا الى وهمين :

١ - الوهم الاول : ينشأ عن ظنهم أن الفكر المنطقي ، كما يعرفونه ، هو أساس كل تفكير بشري ، مع أنه يوجد في الواقع أنواع من التفكير غير خاضعة لمبدأ الهوية ، ولو كان هذا المبدأ ذاتياً للفكر البشري لما وجد هناك عقول محرومة منه .

قال (بيرجانه) : « كانوا يقولون في الماضي إن مبدأ الهوية مبدأ مطلق لا يستطيع الفكر أن يتجرد منه ، ولشدهم أخطأوا في ذلك ، لأن المتناقضات التي نصادفها في أحاديث الناس وأحلامهم وأوهامهم ومعتقداتهم كثيرة جداً . ان أصحاب الروي والمرضي لا ينبذون أفكارهم ومعتقداتهم رغم التناقض

الموجود فيها . فبدأ الهوبة ليس إذن قانوناً من قوانين الفكر ، بل هو قانون يخضع الإنسان له حينما يريد أن يكون تفكيره معقولا . «
 ولكن هذا الفكر الخالف للمنطق ليس موجوداً في الاحلام والاوهام فقط ، بل هو موجود أيضاً في تفكير الانسان الابتدائي . فقد بين (لفي بروهل) أن في الحياة الاجتماعية الاولى تفكيراً ابتدائياً سماه بالتفكير المتقدم على المنطق (Prélogique) . وهو تفكير مختلف عن تفكيرنا ، لا يستدرك صاحبه من الوقوع في التناقض ، بل يعتمد بفكره عن مبدأ الهوبة ويخضع لقانون آخر يمكننا أن نسميه قانون المشاركة (Participation) . ومعنى المشاركة أن الانسان وسائر الموجودات والحوادث قد تكون بالنسبة الى تصور الجماعات الابتدائية عين ذواتها ومخالفة في الوقت نفسه لذواتها .

قال (لفي بروهل) ان قبائل (الترومه) من البرازيل الشمالية يقولون عن أنفسهم انهم حيوانات مائية ، وأفراد قبيلة (البرورو) المجاورة لها يفتخرون بقولهم انهم بيغاوات حمراء ، وليس معنى قولهم هذا أنهم سيستحيلون بعد موتهم الى بيغاوات ، أو أن البيغاوات الحاضرة قد تكونت من أفراد القبيلة الغابرين ، بل ان كل فرد من أفراد القبيلة يعتقد أنه الآن بيغاء كما قد تعتقد الدودة أنها الآن فاشة ، فكأن ذواتهم هي عين ذوات البيغاوات .
 وقد جاءت نتائج مباحث العلماء عن تفكير الطفل متفقة مع نتائج (لفي بروهل) عن تفكير الانسان الابتدائي . فقد بين (بياجه) أن الطفل لا يشعر بالتناقض وهو في السابعة أو الثامنة من عمره^(١) حتى أنك تجد عنده شعوراً بتأرجح الموجودات شبيهاً بالشعور الذي أشار اليه (لفي بروهل) عند الانسان الابتدائي

ثم ان تفكير الراشدين ليس دائماً منطقياً ، حتى أن الفلاسفة أنفسهم كثيراً ما يعتمدون بأفكارهم عن المنطق الحقيقي ، فيقولون بالمصادفة وحرية الاختيار وشذوذ بعض الحوادث عن القوانين الطبيعية .

« ان وجود هذه الاعتقادات ، كما يقول (غوبلو) ، دليل على أن المبدأ

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement Chez l'enfant.

الأسامي للمحاكمة الاستقرائية ليس من الحقائق البديهية ، وإنه يجب الإعراض عن كل مذهب يقول بملازمة هذا المبدأ لقوة الفكر .

٢ - والرم الثاني : هو ظن العقليين أن التفكير المنطقي نفسه إنما يكون على نمط واحد لا يتبدل ولا يتغير ، وأن المقولات ثابتة ، وأن العقل لا يتطور . إن هذا الوم موجود عند جميع العقليين ، حتى أن (كانت) نفسه لم يشذ عنهم ولم يضاف إلى ما ذكره شيئاً جديداً لأنه كان يكفني في فلسفته بنتائج العلم من غير أن ينظر إلى منشأ المعرفة وتطورها .

ولكن تاريخ العلوم يثبت لنا أن العلم لم ينحصر في مقولات ثابتة ، بل تطور وغير مفاهيمه بدون انقطاع ، حتى أن مفاهيم الزمان والمكان والعلّة كما بين (برونشويك) (في مراحل الفلسفة الرياضية^(١)) والسببية الحكيمة^(٢) قد تطورت تطوراً عميقاً . وتاريخ المنطق نفسه يثبت لنا أيضاً أن المبادئ العقلية لم تظهر بصورة جلية إلا تحت تأثير مبادئ الفلاسفة . فيمكننا إذن أن نقول مع (بياجه) أن فرضية ثبوت المقولات هي ، من الوجهة النفسية أيضاً ، فاسدة ، لأن العقل يتطور كما تتطور العقلية . وقد كان إيضاح حوادث الطبيعة عند علماء القرون الوسطى مختلفاً تماماً عن إيضاح العصر الحاضر لها : أولئك يوضحون الحوادث بتدخل القوى المنارفة للطبيعة ، وهؤلاء يوضحونها بتحليلها إلى شرائطها وربطها بغيرها من الحوادث السابقة .

٣ - ينتج مما تقدم أن أعظم خطأ وقع فيه العقليون هو ظنهم أن صحة المعرفة تابعة لوجود حقائق كلية وضرورية لا تتبدل ولا تتغير

(1) Brunschvicg. Etapes de la philosophie mathématique.

(2) « Causalité physique.

ولكن العلم لم يثبت بعد قوالبه بصورة نهائية ، بل هو يغيرها في كل زمان ،
ويعيد النظر في مفاهيمه ومقولاته لم يجعلها متفقة مع التجارب الجديدة .

إن الذين يعتقدون أن قيمة العلم تابعة لحقائق خالدة لا تتغير ولا تدرج
يخافون من بطلان هذه الحقائق ، ولكن الذين يعتقدون أن العلم حياة وحركة
وكون وتكامل دائم لا يجزعون من زوال الحقائق الأبدية ، وسنبين في
نظرية المعرفة أن المذهب العقلي هو الذي ألقى حجاباً على قيمة العلم ، لأنه
جعل العقل مطلقاً ، وقال في الوقت نفسه بثنائية الفكر والطبيعة ، كما أقر
بثنائية المعرفة من حيث هي صورة ومادة . فالقول إذن بالحقائق الأبدية
الساكنة ليس ضرورياً لصحة العلم ، لأن مفاهيم العلم إنما هي نتيجة نضج
الفكر وتطوره وارتقائه واتفاق مقولاته مع التجربة .

فاعلية الفكر . - ومن الصفات الأساسية التي تميز المذهب المطري من
غيره من المذاهب تسليبه بفاعلية الفكر وتأثيرها في تكون المعرفة . وقد
أشار (لينتز) إلى هذه الفاعلية عند رده على (لوك) . إلا أن هذا الرد
لم يقطع مظان الاشتباه ، لأن الفلاسفة العقلين يصورون لنا فاعلية الفكر
تصويراً غير حقيقي فينوهمون أن المقولات والمبادئ ثابتة لا تتغير ، وأن معنى
الفاعلية الذهنية هو احتواء العقل على صور معقولة كاملة متقدمة على التفكير ،
واستخراجه هذه المقولات من داخله لالقاءها على المحسوسات ، مع أن
المقولات والمبادئ ليست ثابتة ، والفاعلية الذهنية إنما هي إنشاء هذه الصور
المعقولة إنشاءً ، وتهذيب المقولات والمبادئ وتنظيمها وفقاً للشرائط التي
يقتضيها بناء العلم .

٠٦ - المذهب التجريبي

المذهب التجريبي هو مذهب الذين يزعمون أن المعرفة ومادتها وقوانينها متولدة من التجربة ، وجماع رأيهم في ذلك قولهم : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في الحس » .
 ان هذا المذهب قديم جداً ، يرجع القول به في الأزمنة القديمة الى (ديموقريطس) و (بروتاغوراس) و (إبيقورس) ، وفي الأزمنة الحديثة الى (لوك) و (كوندياك) و (هيوم) و (ميل) و (هيربرت سبنسر) . ولنبعث الآن في أشكال هذا المذهب المختلفة .

٠١ - التجريبية القديمة . - لم ينجل موقف التجريبيين في المصور القديمة ، ولم يتميز مذهبهم تماماً عن مذهب العقليين ؟
 آ - فالأولون من فلاسفة اليونان لم يميزوا العقل من الحواس ، مثال ذلك أن السفسطائيين كانوا تجريبيين ، ولكنهم كانوا أيضاً أول من أشار الى أثر المدرك في المعرفة ، فبدأوا العقول بأرائهم هذه لقبول تعليم سقراط ، إلا أن الفرق بينهم وبين سقراط عظيم جداً ، لأنهم كانوا حسيين - يقولون بتولد كل معرفة من الإحساس - وينكرون وجود الحقائق الكلية الضرورية .
 حتى أن (بروتاغوراس) قد اعتند الى قول (هيرقليط) بتغير الكائنات وتبدلها من حال الى حال ، فاستخرج منه مذهباً ريبياً تاماً ، كقوله « ان الإنسان هو مقياس كل شيء . . . والأشياء هي بالنسبة إلي كما تظهر لي ، وبالنسبة إليك كما تظهر لك أيضاً » .

ب - ثم انك تجد التجريبية بعد (آرسطو) عند الرواقيين والبيقوربيين فالأبيقوريون قالوا بوجود قسم مدير (Partie dirigeante) في النفس وهو ما نسميه اليوم عقلاً . ولكن هذا القسم المدير ليس في الأصل سوى

صفحة بيضاء مستعدة لقبول الارتماسات ، « فالاحساس هو ارتسام الأشياء في النفس ، وهو الذي نتولدُ منه المفاهيم العامة . غيّر أن الرواقين يقررون مع ذلك أن للإرادة في التصديق أثراً عظيماً ، وأن الاحساس لا يتقلب



لوك - (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

أراد (لوك) في أول أمره أن يصبح كاهناً ، إلا أن رأيه في حرية الأديان حال دون ذلك ، وكان صديق الوزير (شافنسيري) ، فلما سقط هذا ذهب لوك الى فرنسا ، ثم الى هولندا ، وهناك كتب تجاربه في العقل ورسائله في التسامح الديني ، وكان ميالاً الى حرية الصحافة ، مخلصاً لأصدقائه ، مجباً للحقيقة ، مؤمناً بالحرية الفردية والسياسية .

الى معرفة الـ بالارادة ، وأن العلم انما يكتسب بقوة النفس وجدها وصعبيها ،
وان هذا الكسب ينقل الانسان من حالة الحيوانية الى حالة التعقل ، ويصل
بينه وبين العقل السليم - أما الأبيقوريون فإبت تجربيتهم خالصة محضة
لأنهم زعموا أن الإحساس هو المنبع الاول لكل معرفة ، وان - التطلعات -
وهي عند (أبيقوروس) المعاني العامة التي يتكون منها العلم - انما تتولد
من ارتسام الإحساس .

٠٢ - التجريبية المحرمة . - التجريبية الحديثة أكثر صراحة في الرأي
من التجريبية القديمة لانها لم تزل ترجع المعرفة الى الإحساس حتى أنكرت
كل فاعلية في النفس .

آ - تجريبية لوك . - ان (جوهن لوك) هو أول الفلاسفة التجريبيين
في الازمنة الحديثة ، فقد رد ، كما رأيت في كتابه الذي ألفه عن العقل
البشري ، على نظرية المعاني الفطرية التي جاء بها (ديكارت) . وزعم أنه
لا يوجد شيء فطري في النفس ، فلا المبادئ ولا المعاني التي تتألف منها
المبادئ ، ولا قواعد الاخلاق بفطرية ، ودليله على ذلك أن الاطفال
والبله والمتوحشين لا يعرفونها . ان النفس هي صفحة بيضاء ، لا بل هي لوح
من الشمع فارغ من كل ارتسام . ان جميع عناصر المعرفة تأتي من الإحساس
(Sensation) الذي نطلع به على صفات الاجسام ، ومن التأمل (Reflexion)
الذي نطلع به على أحوال النفس المختلفة ، والنفس تمزج هذه العناصر البسيطة
المتولدة من الإحساس والتأمل ، وتتألف منها المعاني المركبة كمعاني الجوهر ،
والزمان ، والمكان ، والعدد ، والانتهابة ، ومبدأي السببية والهوة - فلولا
مشاهدتنا بالفعل حدوث نفس التغيرات في قس الظروف لما قلنا بالسببية ،
ولولا تجاربنا لما تولد في نفوسنا شيء من المعاني . - من الصعب في هذا

المذهب التجريبي أن يوفق بين التآمل الدال على فاعلية النفس ، وبين نظرية الصفحة البيضاء ، لذلك خالف (هيوم) و (ميل) آراء (لوك) في ذلك كما سترى وجردوا النفس من كل فاعلية خاصة .

ب - مذهب كوندياك الحسي . - أما كوندياك فقد زعم أن الإحساس هو المنبع الذي ينبجس منه جميع ملكات النفس ، ونسبى نظريته هذه بالنظرية الحسية . فالعقل نفسه ناشئ عن الإحساس ، والمعاني الفطرية لا وجود لها في النفس . والسبب في اعتقادنا أنها فطرية هو وجودها عند كل إنسان ، ونسياننا كيف تكونت في أذهاننا ، فنظن أنها موجودة فينا قبل التجربة ، ونعتقد أننا نحملها معنا قبل مجيئنا الى هذا العالم ، ونسبى هذه المبادئ الفطرية عقلاً أو نوراً طبيعياً ، مع أنها لم تأت إلا من الإحساس .

ج - مذهب هيوم واستوارت ميل . - ان مذهب كوندياك قد أرجع المعاني كلها الى الإحساسات والى روابط الإشارات التي تجمع هذه الإحساسات بعضها الى بعض . أما هيوم واستوارت ميل فقد تصورا رابطاً آخر لهذه الإحساسات ؛ ألا وهو رابط التداعي الذي يولد في فكرنا نزعة لنقله الى السبب عند رؤية المسبب ، وذلك لاقتراحهما بالتجربة . فبدأ السببية هو اذن كما زعم هيوم عادة (Habitude) من عادات الفكر الشخصية .

قال : ان معنى العلة لا يشتمل على أي معنى من معاني القوة أو القدرة أو الارتباط الضروري . أنت لا ترى عند تصادم طابات (البلياردو) مثلاً أية قوة تنتقل من الواحدة الى الأخرى . وليس انتقال الحركة من الطابة الاولى الى الثانية ضرورياً بالنسبة الى التجربة الاولى (Hume, Recherches sur l'entendement humain, Section VII) إلا أن تكرار التجربة بدلتنا على أن تصادم الطابتين متبوع دائماً بحركة الطابة الثانية . وهذا الاقتراح

الدائم يولد في نفوسنا حركة شعورية خاصة (Feeling) يسميها هيوم تارة عادة (Habit ou Custom) وتارة اعتقاداً (Belief) وهي عبارة عن نزعة الفكر الى توقع حدوث اللاحق عند وقوع السابق .



هيوم - (١٧١١ - ١٧٧٦)

كان (هيوم) مولماً بالشهرة الادبية فترك التجارة والحقوق وانصرف الى الفلسفة ، فبحث في الطبيعة البشرية بحثاً عميقاً ، وحاول أن يطبق الطريقة التجريبية على المسائل الأخلاقية .

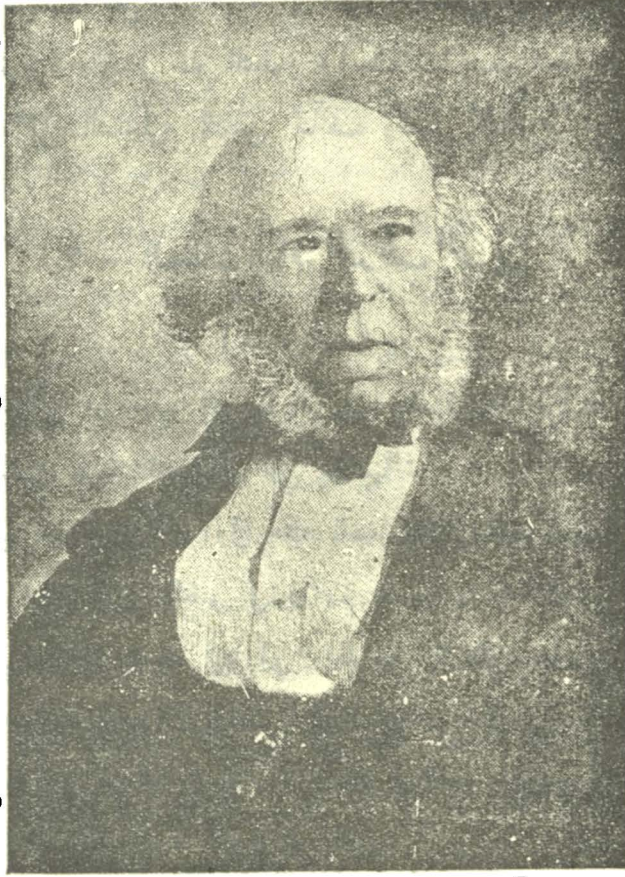
أما (استوارت ميل) فيرى مم (هيوم) أن القول بكلية المبادئ وضرورتها إنما هو ناشئ عن وهم شخصي . وهو بطل حدوث هذا الوهم برباطة تداعي الأفكار . قال : ان قوانين تداعي الأفكار تولد في نفوسنا شعوراً بالضرورة ، لان الاقتران الدائم بين حادثتين يولد بينهما ارتباطاً دائماً ، وهذا الارتباط الدائم ينقلب بعد ذلك الى ارتباط ضروري .

ثم ان هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي نسبية ، والنسبي يمكن أن يتولد من التجربة . انظر الى مبدأ السببية ، لقد أضح لنا (ميل) تولد هذا المبدأ من التجربة بالمثال الآتي . قال : لنفرض أن طفلاً قرب اصبعه من النار فاحترقت ، ان هذه التجربة تربط في ذهن الطفل صورة النار بصورة الاحتراق ، واذا تكررت التجربة أصبح الارتباط قوياً دائماً . وما ينطبق على ارتباط النار بالاحتراق ينطبق أيضاً على ارتباط الجرح بالالم والغميم بالمطر ، وكلما تكررت هذه التجارب تولد في الفكر نزعة الى الاعتقاد أن نفس الحوادث السابقة مقبوعة دائماً بنفس الحوادث اللاحقة وان الطبيعة خاضعة لنظام مطرد .

كذلك اذا قلنا ان المبادئ كلية فإنما نريد بذلك أن صفتها هذه نسبية أيضاً ، لان الروابط الذاتية التي تؤدي الى تولد المبادئ إنما هي عامة ومشتركة بين جميع الناس وقد جربناها جميعاً منذ سني الطفولة فلا غرو اذا توهمنا أنها كلية .

د . — مذهب هربوت سبنسر . — أما هربوت سبنسر فقد بدل مذهب التجريبيين بإيضاحه تولد المعاني على طريقة التطور ، فقد رد أولاً على نظرية الصفحة البيضاء ، ثم انتقد من سبقه من التجريبيين لإهمالهم أسساً أساسياً في تطور الإنسان ، ألا وهو وجود جملة عصبية فيه ، فقال : ان المخ قد خزن عدداً لا نهاية له من التجارب التي صادفها في تطور الحياة . ثم انتقلت

هذه التجارب المدخنة بالوراثة من جيل إلى آخر . ان نفس الطفل ليست إذن
صفحة بيضاء ، بل هي مطبوعة بطابع الآثار التي انتقلت اليها من الماضي .



سيفر - (١٨٤٠ - ١٩٠٣)

كان أبوه معلماً فأحب منذ سني حداثته العلوم الطبيعية والتاريخ والمناقشات
العلمية والسياسية والدينية ، ثم أصبح بعد ذلك مهندساً ، وقرأ علم الجيولوجيا فشغله
مذهب (لامارك) ونشر نظريته في الانتقال من المتجانس الى المتباين قبل ظهور
كتاب (داروين) في أصل الانواع بسنة واحدة تقريباً . وبالرغم من فساد صحته
ومره حالته المالية ، فقد استطاع بصبره وثباته وقوة إرادته أن يؤلف كتباً كثيرة
في الفلسفة العامة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد الاجتماعي .

والمبادئ فطرية في الفرد ، كسبية في النوع . ومعنى ذلك ان النوع قد اكتسب هذه المبادئ على مر العصور ، ثم انتقلت آثارها بالوراثة من جيل الى آخر حتى أصبحت فطرية بالنسبة الى الفرد . فالعقل هو إذن غريزة حقيقية وكما تكون الغريزة وتبديل مع التطور ، فكذلك ينمو العقل ويتكامل مع الزمان ، إن العلاقات الداخلية للنفس تتألف وتتفق بالتدرج مع العلاقات الخارجية للأشياء .

٧ - الصفات العامة للمذهب التجريبي

(صعوباته)

لنستخرج الآن من هذه اللوحة التاريخية الصفات العامة للمذهب التجريبي ولنذكر في الوقت نفسه الصعوبات التي يلاقها :

١ - النفس صفحة بيضاء : أول هذه الصفات قول التجريبيين ان كل ما في النفس مكتسب ، أي أن النفس في زعمهم صفحة بيضاء ، أو لوح من الشمع لم يطبع عليه شيء ، فلا يوجد فيها شيء فطري ولا شيء متقدم على التجربة . وهذا قول جيم التجريبيين من (لوك) إلى (مبسنر) لأن هذا الأخير قد ذهب الى هذا الرأي في النوع بعد أن أبطله في الفرد . فزعم أن جيم المعاني قد تولدت في العقل ، ما كسبه النوع في تطوره .

اننا نعترف ان في هذه النظرية دليلا على رغبة التجريبيين في إيضاح تكون المعاني إيضاحا علميا . فهم قد أشاروا إلى عناصر المعرفة ويبحثوا في كيفية امتزاجها بعضها ببعض ، وحللوها كما يحلل الكيمائي الاجسام المركبة التي يريد معرفة حقيقتها . فجاءت طريقتهم هذه أفضل من طريقة العقليين ، الذين جعلوا العقل معجزة من المعجزات .

واكن ما هي قيمة طريقة التجريبيين ؟ ان طريقة التجريبيين في توليد المبادئ من التجربة تؤدي إلى القول ان العقل متحقق في الاشياء قبل تكونه في النفس . وإن القوانين العقلية والعلاقات الفكرية إنما هي صور منعكسة عن قوانين الاشياء وعلائقها الواقعية . ولكن قليلا من التحقيق يظهر لنا فساد هذا الرأي .

لأن المبادئ ليست أموراً محسوسة تكسبها النفس بالتوجه إليها والتعرض لها، بل هي حاجة داخلية من حاجات النفس البشرية، ومطلب ذاتي من مطالب الفكر ولوازمه .

لقد بين أحد فلاسفة القرن التاسع عشر ^(١) أن الطبيعة لا تخضع لمبدأ الهوية : قال لا يمكن أن يتولد مبدأ الهوية من التجربة لأن التجربة لا تحققه ولا تخضع له . والهوية الثابتة لا وجود لها في الأشياء . بل العالم المحسوس دائم الحركة والتبدل . إن الفكر لا يهدأ لحظة واحدة من الزمان ، كما أن الموجودات الحية تولد وتنمو وتموت ، حتى لقد أثبت لنا علماء الطبيعة المحدثون أن حركات الاجزاء الفردية لا تنقطع ، وإن دورانها لا يتوقف . ومبدأ السببية نفسه ليس من مسلمات الحس المباشر ، بل إن فكرة السببية قد تطورت كثيراً قبل أن تصل إلى حالتها الحاضرة ، ولا تزال نجد اليوم عقولا تنكر خضوع العالم انواميس ونظم ثابتة ، حتى إن (استوارت ميل) نفسه يعترف في كتاب المنطق ^(٢) بأن التجربة ليست إلا جملة مشوشة من الاحساسات المختلطة .

ب - المبادئ ليست كلية ولا ضرورية : والصفة الثانية التي يتميز بها مذهب التجريبيين قولهم ان المبادئ ليست ضرورية وكلية ، لأنهم يقولون كما رأيت ان العقل هو ثمرة التجربة ، وأنه لهذا السبب نفسه تابع لشرائط متغيرة ، وإن أحكامه لا تصبح كلية إلا عندما تصبح شرائط التجربة ثابتة ، ولا تصبح ضرورية إلا عندما تتكرر الحوادث الخارجية على أنماط متشابهة . فالمبادئ إذن كلية بصورة نسبية لا بصورة مطلقة ، كما أن ضرورتها هي ضرورة خارجية ناشئة عن تكرار تأثير الحوادث في نفوسنا .

وقد رد الفلاسفة على رأي التجريبيين بقولهم ان التجريبيين عندما يرجعون الضرورة العقلية إلى الارتباط الاقتراني كما فعل (هيوم) او (استوارت ميل) أو حينما يرجعون هذه الضرورة إلى بقاء تجارب النوع في الفرد كما فعل

[1] Spir, Pensée et réalité, 128.

[2] Stuart Mill, 1,415

(سبنسر) يخطون بين الضرورة الواجبة والضرورة الواقعية «Nécessité de droit et nécessité de fait» فقد ترتبط فكرتان في أذهاننا ارتباطاً محكماً من غير أن يكون بينهما أية علاقة منطقية ، كارتباط ذكرى الفهم بالحل الذي كان فيه . وقد يوجد بالعكس بين فكرتين رابطة منطقية ضرورية كارتباط المبدأ بالنتيجة أو العلة بالملول من غير أن يؤدي هذا الارتباط الى حصول اقتران ذهني بينهما .

ولكن هذا الرد لا يهبط رأي التحريبيين تماماً لأنه ربما قيل - وهذا ما فعله سبنسر - ان المادة ، خصوماً المادة القديمة ، قد نقاب الضرورة الواقعية الى ضرورة منطقية واجبة . فكم رأي حسبه بديهياً ، مقولاً وهو في الحقيقة وهم من الالهام التي تعودناها . ان الضرورة المنطقية نفسها قد تصبح ضرورة واقعية عند إدراك العقل لها وشعوره بداهتها وعدم امكان تصور ضدها .

وقد ردوا أيضاً على التحريبيين بقولهم ان هذا المذهب يهدم قيمة المعرفة وخاصة قيمة العلم لأنه ينكر الحقائق الكلية والضرورة . حتى لقد قيل ان الربية هي نتيجة من نتائج التجربة .

ولكننا إذا دققنا في هذا الاعتراض وجدناه أضعف من الاول ، لأن قيمة العلم مستقلة عن وجود المبادئ المطلقة والمقولات الثابتة . ان المذهب التجريبي كالمذهب العقلي لا يعبر إلا عن وجهة خاصة من وجهات المعرفة . قال (جانج وسيامي) : « ان المسطر في فلسفة ديكارت هو العلم الرياضي لأنه المثل الاعلى للعلم . أما عند التحريبيين فان علوم الطبيعة هي المثل الاعلى والطريقة الاستقرائية هي الشرط الضروري لكل علم » (١)

ج - ولكن أحسن انتقاد لمذهب التحريبيين إنما هو في مناقشة اصول هذا المذهب لا في تنفيذ نتائجه . نعم ان مباحث علماء النفس عن الطفل والانسان الابتدائي قد

[1] Janet et Séailles, Hist. de la philosophie, 144

أبدت ابطال التجريبيين للمبادئ الكلية والضرورية والمقولات المطلقة . ولكن هذا الابطال قد ساق التجريبيين إلى اعتبار العقل حادثة من الحوادث الجائزة والمتغيرة ، المتولدة تحت تأثير الشرائط الخارجية . ولربما كان التجريبيون أقل شعوراً من العقليين بتطور العقل تطوراً حقيقياً . إلا أن الفرق الوحيد بينهم هو أن العقل عند العقليين ضروري بضرورة داخلية مطلقة وذاتية ، بينما هو عند التجريبيين ضروري بضرورة خارجية مؤقتة . وصنبن فيما بعد أن لتطور العقل اتجاهاً معيناً وقوانين خاصة كما صنبن أن فكرة الضرورة الخارجية مسندة إلى خطأ فاحش في فهم حقيقة حياة الفكر .

قابلية الفكر . — وربما كان أحسن فارق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي هو في بيان كيفية تأثير التجربة في الفكر ، لافي استناد المعرفة إلى أحد هذين الأمرين دون الآخر . إن رمز الصفحة البيضاء يقتضى أن يكون الفكر قابلاً محضاً مقصراً على تسجيل الانطباع التي تصل إليه من العالم الخارجي من غير أن يكون له فعل فيها ، كأنه شمع لين تنطبع الأشياء عليه كما هي من غير أن يبدل منها شيئاً فالفكر إذن في التجربة قابلية محضة حتى لقد قال (برونشوبك) في تجريبية (استوارت ميل) إنها ترمي إلى انكار فاعلية الفكر وأثرها في نضج المعرفة العلمية . ولا فرق بين (ميل) و (سبنسر) في هذا الأمر ، لأن سبنسر أيضاً يرجع الفكر إلى تجمع التجارب القديمة بعضها فوق بعض من غير أن يكون له فيها أقل فاعلية .

وهذا الرأي لا يتفق مع مسلمات علم النفس ولا مع فلسفة العلوم . إن أبسط الانعكاسات تدل على وجود فاعلية خاصة في العضوية كما أن الاحساس وهو أبسط الحوادث الشهورية ليس ارتساماً بسيطاً للأشياء الخارجية . وقد بينا في دراسة الوظائف النفسية الأساسية كالذاكرة والادراك والانفعال الذهنية العالية أن النفس هي ذات فاعلية دائمة وأن المعرفة ليست تمثيلاً ذاتياً بسيطاً للأشياء الحسية ولا هي نسخة مأخوذة عن التجربة مطابقة لما بل هي في الحقيقة انشاء معقول للشيء المحسوس . وهذه الصفحة الانشائية التي نصف بها المعرفة منظر لنا بصورة جليلة في المنطقي

عند تحليل طرائق التفكير العلمي . فالتجريبية قد أهملت فاعلية الفكر وقوة انشائه وربما كان هذا الإهمال هو أضعف شيء فيها .

٨ - نتيجة المذهب العقلي والتجربي

يتضح مما تقدم أن هناك خطأ مشتركاً بين المذهب العقلي والمذهب التجربي ، وقد لخص المسيو (برنشويك) هذا الخطأ بقوله « لقد ظل الفلاسفة زمناً طويلاً متمسكين بالدرامات المنطقية التي تصوروها قبل ظهور العلم ، فتابعوا بذلك مسراباً مضاعفاً . فبعضهم تخيل علماً عقلياً مستقلاً عن التجربة وبعضهم تصور إدراكاً موضوعياً غير محتاج إلى فاعلية الفكر^(١) » ، حتى أن (كانت) نفسه ، رغم إدراكه للعلاقة المتبادلة بين العقل والتجربة ، اضطرب تحت تأثير مفاهيمه الساكنة إلى التفرقة بينهما كما تفرق بين العقالب والعين الذي نسكبه فيه . إلا أن حقائق العلوم مختلفة عن ذلك ، لأن قوالب العقل ممازجة بسلالات الحسن . فالرياضيات كانت ، ولا تزال ، مدينة للتجربة في ارتفاعها ، وكذلك العلوم الطبيعية ، فهي ناشئة عن عمل العقل والتجربة معاً ، إن الحادث ممازج لفكرة كما أن الفكرة تابعة في نضجها للحاجة التجربة . قال (برنشويك) : إن المعرفة البشرية مدينة بصحتها إلى الاقتران بين المعقولة والموضوعية ، فإذا فرقت بين المعقولة والموضوعية واقتصرت على عقل لا تجريب فيه أو تجريب محض لا صلة له بالعقل غفلت عن إدراك حقيقة العلم وتطوره .

٩ - نظريات الفلاسفة المعاصرين

إن المذاهب العقلية والتجريبية قد فرقت كما رأيت بين العقل والتجربة . أما المذاهب الحديثة فقد أشارت إلى ضرورة اشتراك العقل مع التجربة في نضج المعرفة العلمية ، فيوجد إذن بين العقل والتجربة علاقة وثيقة من حيث تأثيرهما المتبادل . إلا أن بعض الفلاسفة قد أرجع هذا النضج إلى

(1) Brunschwig; L'expérience humaine et la causalité physique

تأثير العوامل الحيوية ، وبعضهم الآخر أرجعه إلى العوامل الاجتماعية . ولنبحث الآن في كل من هذه العوامل على حدة .

١٠- النظريات الحيوية

١٠-١- نظرية العقل الحيوية . - يقول الحيويون : إن الشعور آلة تستخدمها الحياة مؤآلفه البيئية ، ثم يطبقون ذلك على العقل فيقولون : إن الفكر قد ينبجس من الشعور المبهم الكامن في الحياة العضوية ، وربما كانت مبادئ العقل قسماً مطلباً من مطالب الفكر المطابقة للحاجات الطبيعية . وقد بينا سابقاً ، عند الكلام عن المفهوم ، أن الحياة تنفصي أن تكون أفعالنا على نمط واحد ، رغم اختلاف الأحوال والوقائع ، وأن مفاهيم المعاني خاضعة لقانون المؤآلفة والمادة . فالبحث عن الوحدة وراء الكثرة ، وعن التجانس وراء التباين إنما هو ضرورة حيوية . وقانون الفكر لا يختلف في ذلك عن قانون الحياة ، لأن الفكر لا يبدل أحكامه بحسب كل اختلاف جزئي ، بل يكتفي في الأحوال المتشابهة بأحكام واحدة ، فأحكامه إذن محدودة مع أن الأحوال التي يطلقها عليها غير محدودة . قال (رويسن) في كتابه « التطور النفسي للحكم » ^(١) : ليس مبدأ الهوية سوى تعبير صوري عن قانون المادة أو التكرار . فالقول إن (أ) هو (آ) يدل على أننا إذا لقينا شيئاً من الأشياء للمرة الثانية من غير أن يكون قد تبدل تبديلاً محسوساً بعيد فكرنا بالقبلة إليه نفس أنماط الانتباه وعين ردود الفعل التي امتنعناها في المرة الأولى .

وهكذا يصبح مبدأ الهوية قانون الفكر الأوحد ، لأن جميع المبادئ الأخرى إنما تدبر عن حاجة الفكر إلى الهوية والوحدة أو كما قال (لاند) إلى التشميل (Assimilation) ، فبدأ السببية هو تطبيق هذه الحاجة على الحوادث الجارية في الزمان ، لأن السببية إنما هي اشتغال الحاضر على المستقبل

(1) Ruyssen, Evolution psychologique du jugement 166-167.

(برغسون — Essai, 164) لا بل هي بقاء العلة في الحلول ، أو تقديم الحلول على نفسه ، واتصال أحدهما بالآخر . فالسببية لتحل إذن الى الهوية وكذلك مبدأ التقييد الطبيعي ، فهو يوفق بين حاجة الفكر الى الهوية والوحدة وبين تغير الكائنات الدائم ، فالأشياء تتغير دائماً ولا تبقى على حالها زمانين ، إلا أن الفكر يكشف عن العلاقات الدائمة المستترة وراء هذه الظواهر المتغيرة .

٢ - النظريات الصناعية - وقرب من رأي الحيويين أيضاً رأي الفلاسفة الذين زعموا أن الصناعة هي أصل الفكر . فقد بين (ريبو) في كتاب « منطق العواطف » أن المنطق العقلي هو نتيجة تطور بطيء ، وأنه كان في الأصل عملياً خاضعاً للحاجة والرغبة . ومن السهل علينا أن نثبت أن العالم قد تولد من الصناعة ، وأن العمل نفسه مبني على ثقة الانسان بنظام الطبيعة .

إلا أننا نرجي الكلام في هذه الناحية الى المنطق ونقتصر الآن على القول مع (هنري برغسون) أن الفكر المنطقي ثمرة من ثمرات العقل ، وأن العقل نفسه هو القدرة على صنع الآلات والادوات ، فالفكر المنطقي هو إذن وليد الصناعة ، ومقولاته الأساسية مطابقة لطرائق العمل البشري وكيفية تأثيره في المادة . قال هنري برغسون في كتاب التطور المبدع : (Evolution créatrice - 178) « إن السببية التي يبحث عنها عقلنا ونجدها في كل مكان ، تعبر تماماً عن آلية صناعتنا التي نركب فيها دائماً نفس الشكل بنفس العناصر ، والتي نكرر فيها نفس الحركات للحصول على نفس النتائج » .

٣ - نظرية البراهماتيزم - وسنرى في علم ما بعد الطبيعة عند الكلام عن نظريات المعرفة أن فريقاً من الفلاسفة قد بالغ في تعليق الفكر بالعمل حتى جعل الحقيقة تابعة للنجاح . فالأمور عندهم بنتائجها ، ومقياس الحقيقة هو النجاح والسهولة ، وقد سمي (جيمس) هذه النظرية بالبراهماتيزم

(Pragmatisme) (١) أي فلسفة العمل ، إلا أن مذهبه فيها مذهب تجريبي محض ، لأنه جعل العقل مقولداً من التجربة الحسية وخاضعاً في الوقت نفسه لمعيار التجربة الداخلية .

إن المعقولة هي حالة داخلية شخصية يشعر الإنسان فيها بالراحة والسلام والطأنينة . وكما كان السائل الفكري أحسن جريئاً كان موضوع تفكيرنا أكمل معقولة . إن هذا الشعور بالمعقولة ينشأ عن إرجاع المركب إلى البسيط ، والكثرة إلى الوحدة ؛ ويتولد أيضاً من الاقتصاد في الجهد الفكري عند تحليل المعاني وإيضاحها . إن معقولة مبدأ الهوية نفسه مبنية على منفعة هذا المبدأ ، وأعظم الأمور نفعا لا ينحصر في الغذاء والتنفس والحركة فقط ؛ بل يرجع إلى سلامة التفكير ، وعدم الوقوع في التناقض ، وشعور الإنسان بأن ما يفكر فيه الآن متفق مع ما فكر فيه بالأمس . فقد تبدل منافع الإنسان المادية فتزبد وانقص ؛ إلا أن مصلحته في صحة التفكير لا تبدل ولا تتغير .

المناقشة . — لا شك أن هناك عوامل حيوية تؤثر في تكون العقل كتأثيرها في سائر الوظائف النفسية ، ولكن من الضروري إيضاح تأثير هذه العوامل إيضاحاً كافياً .

١ . — لنفرق أولاً هذه العوامل عن العوامل التي ذكرها (هيرت سبنسر) في فلسفة التطور . إن مذهب سبنسر ، رغم نزعه الحيوية ، مذهب تجريبي محض ، لأنه بصورة مؤالفة الفكر للأشياء على طريقة القابلية الشامة على خلاف المذاهب الجديدة التي تقرر أن المبادئ مطابقة لحاجات الحياة ومطالبها

(١) كلمة براغماتيزم — Pragmatisme — مشتقة من اليونانية (براغما —

Pragma) ومعناها العمل .

العملية ، فتصور لنا مؤالفة الفكر على طريقة الفاعلية . وقد أشار (روسشان) الى ذلك بقوله : ان للمبادئ تدل على مؤالفة الكائنات للفكر ، أي على انشاء هذه الكائنات وتعقلها وفقاً لمطالب الفكر وحاجاته ، فكأن الفكر هو الذي يصوغ الأشياء وينشئها داخل قوالبه الخاصة ، وكأن المبادئ هي من هذه الناحية ؛ تجارب او فرضيات او موضوعات ضرورية لهذا الانشاء .

٢ — على أنه لا بد لنا من ذكر قيد لهذه النظريات كلها . فقد ذكرنا هذا القيد غير مرة عند مناقشة آراء الحيويين إذ قلنا ان بين الفعل والاعتقاد وبين العادة والمفهوم ، وبين التجربة الذهنية البسيطة والمحاكاة فرقاً عظيماً . كأن لكل من هذه الامور المختلفة سطحاً وجدانياً خاصاً . فسطح الفعل والعادة والتجربة هو دون سطح الاعتقاد والمفهوم والمحاكاة . وكذلك سطح الفكر المنطقي هو فوق سطح الفكر العملي المنبثق من الاحتياج والضرورة . إن استعمال الآلة شيء والعلم بنظريتها شيء آخر ، وكثيراً ما ينجح الانسان في العمل من غير ان يكون عالماً بمبادئ أفعاله . ان استعمال مبدأ السبيبة لا يقتضي تجريبه عن العمل الممازج له . أما التفكير فيه فيقتضي حالة أرقى من حالات العمل أي حالة انتجلى فيها مبادئ النقل ، ولا نتجلى هذه المبادئ إلا في حالات احتياز الشعور « *Prise de Conscience* » ورجوع النفس الى ذاتها ، لأن العمل كثيراً ما يعوق عن الفكر ويقف حائلاً دونه .

٣ — ثم ان هذا الاصل النفسي الوضيع بعيد جداً عن الحالة التي وصل إليها الفكر بتطوره الدائم . فقد أدى التطور الى تجريد الفكر من سيطرة العمل ، حتى أصبح نظرياً محضاً قادراً على التحرر من الغايات العملية والاغراض النفسية . وقد قال (لويس ويبر — Louis Weber) في كتابه (*Le rythme du progrès*) ان الانسان قد انتقل من دور الصناعة الى دور الفكرة ،

وان الفكر كان في الدور الاول مقيداً بالعمل - فاصبح في الدور الثاني مستقلاً عنه . فمبطلت قيسة الوظائف العملية في هذا الدور الاخير الى الدرجة الثانية . واشتمل الفكر المنطقي والعلم على شيء جديد لا وجود له في الدور الصناعي ، ألا وهو حاجة الفكر الى ملان واضحة وبينة . قال وبير « ان العقل في هذا الدور ليس خادماً - للعمل ، بل ان مطامحه تذهب الى ما وراء الهدف التقني (227) .

٠٤ - ومن الصفات الرئيسية التي امتاز بها الفكر المنطقي الموضوعية . وهي كالصفات السابقة (أي كالتأمل والتجريد) مستقلة عن العمل ، فلا يمكن اذن ايضاحها تماماً بالعوامل الحيوية .

١١ - النظريات الاجتماعية

أما الاجتماعيون فقد ارجعوا العقل الى العوامل الاجتماعية وانفقوا في آرائهم هذه الى فريقين :

٠١ - العقلية الابتدائية عند (لى بول) - انتقد (لى بول) عند دراسته عقلية الانسان الابتدائي مذاهب الفلاسفة المتقدمين في منشأ العقل ، وبين أنهم أخطأوا جميعاً في ظنهم أن العقل البشري ثابت وأنه من الوجهة المنطقية لا يتبدل ولا يتغير ، بل يبقى هو هو في كل زمان ومكان ، ثم انه بعد تنفيذ آراء المتقدمين قايى بين الوظائف العقلية العالية والوظائف العقلية الابتدائية فبين لنا ان لكل نوع من أنواع الجماعات عقلية خاصة . فالعقلية المنطقية الخاضعة لمبدأ عدم التناقض انما هي خاصة بالجماعات المتبينة . أما الجماعات البسيطة المتجانسة - وهي الجماعات الابتدائية - فان لها عقلية يسميها (لى بول) بالعقلية المتقدمة على المنطق (Mentalité prélogique) أو العقلية الروحية ، وهي - كما رأينا - عقلية خاضعة لقانون المشاركة (Loi de participation) . فهناك إذن أنواع كثيرة من المنطق

ولست عقلية الانسان الابتدائي المخالفة لعقليتنا بمجردة عن كل منطق ، بل هي ذات منطق خاص بها ، يختلف عن منطقنا وبعيد عنه .

٢ - منشأ العقل عند (دوركهيم) - رأينا أن تجرد الماني وثبوتها بدلان على تأثير الحياة الاجتماعية فيها ، ويرى دوركهيم أن المقولات لا تختلف في ذلك عن الماني ، فهي اجتماعية : أولاً لأنها كلية مطلقة لا تتغير ، وثانياً لأن الأشياء التي تدل عليها هي اجتماعية أيضاً .

إن مفهوم مقولة الجنس والمكان والزمان بعالم من ظواهر المجتمع المختلفة ، فالقبيلة هي الجنس ، والزمان هو تاريخ المواسم والأعياد ، وكذلك مقولة العلة ، هي تتضمن مفهوم قوة محدثة فاعلة ، على مثال قوة (المانا - Mana) التي تصورها الإنسان الابتدائي لإيضاح حدوث الأشياء . إن مبدأ السببية داخل أيضاً - ولكن بصورة أخرى - في الحفلات التقليدية الأولى التي كان الانسان الابتدائي يقوم بها للتأثير في الطبيعة ، وهي مبنية على الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة يحدث بعضها بعضاً . مثال ذلك طريقة الانسان الابتدائي في الاستسقاء ، فقد كان يقلد المطر بإلقاء الماء في الهواء ، وبقلد الغيوم بتطير الزغب ، وبعده أن هذه الأعمال باعثة على نزول الغيث .

نعم ان الفرد كما يقول (دوركهيم) يشعر شعوراً مبهماً بالزمان والمكان والتشابه ويمس بشيء من النظام في تتابع الحوادث الطبيعية ؟ ولكن هذا الشعور المبهم لا يقاس بوضوح مفاهيم الزمان والمكان والجنس والسببية . ان هذه المفاهيم مفاهيم عالية مشتملة على سائر المفاهيم الأخرى ، وهي قوالب دائمة للحياة العقلية ، لا بل هي قواعد أعلى من مجاري تصوراتنا الخاصة ، خارجة عنها ومسيطر عليها ، محيطة بها ومنظمة لها . فهناك إذن تشابه بين مبادئ المنطق ومبادئ الأخلاق ، بين قوانين العقل وأوامر الإرادة . ان غاية المبادئ والمقولات هي تنظيم التجربة الفردية ، فلا يمكن إذن أن تكون مشتقة من هذه التجربة وحدها ، بل تتولد من كائن أعلى من الفرد ألا وهو الحياة الاجتماعية .

فالمياة الاجتماعية هي التي جردت المبادئ والمقولات من طابعها الحيوي والنفعي ، وجعلت الفرد يشعر بها ويفكر فيها . وعلى ذلك فالمذهب الاجتماعي - كما يرى دور كهايم - يتجنب الشبه التي وقع فيها كل من المذهبين التجريبي والعقلي : فالمذهب التجريبي أهمل صفات المبادئ وأهمها تقدمها على التجربة الفردية ومفارقتها لها . والمذهب العقلي أرجع المبادئ الى أصل مبين للتجربة ، فحافظ بذلك على صفاتها ، ولكن من غير أن ينجح في إيضاحها إيضاحاً كافياً . أما المذهب الاجتماعي فقد أرجع المبادئ الى التجربة الاجتماعية لا الى التجربة الفردية ، فأمكنه بذلك أن يحافظ على صفاتها ويوضحها ، لأن المياة الاجتماعية ليست موجودة خيالاً ، ولا هي كائن فردي زائل ، بل هي كائن متوسط بين الاله والإنسان .

المناقشة . - ان النظرية الاجتماعية تتمم النظرية الحيوية وتوضح أكثر المسائل الغامضة ، ولذا ذكر الآن بعض ملاحظائنا على هذه النظرية .

١٠ - يظهر لأول وهلة أن هناك خلافاً عميقاً بين (لبي برول) و(دور كهايم) لأن العقلية الابتدائية والعقلية المنطقية عند (لبي برول) متباينتان تماماً . أما (دور كهايم) فيرى أن العقلية المنطقية مشتقة من العقلية الابتدائية ، وأن العقل هو وليد الحياة الاجتماعية . ولكن الخلاف بين هذين المذهبين ليس في الحقيقة عميقاً ، لأن كلاهما يسلّم بأن العقلية المنطقية قد نشأت بالتدريج من أصل غير منطقي ، وأن هذا الأصل رغم مخالفته للمنطق لا يخلو من نزعات مشابهة لنزعائنا الفكرية الحاضرة .

وقد ذكر (موس - Mauss) أن قانون المشاركة لا يدل على اختلاط المقولات عند الإنسان الابتدائي ، بل يدل في الأصل على جهد ارادي لتوحيد الفكر مع الأشياء ، وتوحيد الأشياء بعضها مع بعض ، حتى أن (لبي برول) نفسه قد بين أن الفكر المنطقي والفكر غير المنطقي موجودان معاً في عقلية الإنسان الابتدائي . وأن كثيراً من العناصر غير المنطقية لا تزال الى الآن موجودة في العقل البشري ، وأثبت أيضاً أن الجماعات البشرية

المتنوعة صفات مشتركة ، وأنه ينبغي لذلك أن يكون فيها للوظائف العقلية
العالية أساس واحد .

وقصارى القول ان الجمع بين الرأيين لا يحتاج الى عناء كبير ، بل
يكفي لذلك أن يقال : ان الفكر لا ينتقل من عقلية الى أخرى بصورة
متقطعة لا صلة فيها للاحوال اللاحقة بالاحوال السابقة ، بل ان انتقاله هذا
متصل الحلقات دائم النمو والارتقاء .

٢ - لذلك ينبغي لاصحاب المذهب الاجتماعي أن يعنوا عناينة خاصة
ببيان تكون المقولات وتبدلها المتتابع وتطورها ، لانه لا يكفي أن يقال
ان المقولات مرتبطة بالاوضاع الاجتماعية ، بل يجب أن يبين أيضاً كيف
تؤثر هذه الاوضاع في تبدل المقولات . ان ايضاح المقولات بالعوامل
الاجتماعية لا يصبح تاماً الا اذا اوضحنا كيفية تأثير هذه العوامل فيها ،
ولا يتم لنا ذلك الا اذا درسنا جميع المقولات التي خضع لها عقل الانسان
في مختلف أدواره .

قال (موسى) : « لقد كان ولا يزال في سماء العقل أقمار آفلة مظلمة .
ان الصغير والكبير والحلي والجامد واليحين واليسار كانت كلها من مقولات
العقل ، ولشدها قاسته مقولة الجوهر من التبدل حتى وصلت الى ما هي عليه
الآن » . فأنت ترى أن دراسة هذه المقولات القديمة ضرورية لمعرفة حقيقة
المقولات الحاضرة ، ومن الضروري أيضاً أن يدرس تأثير الاوضاع الاجتماعية
في تبدل هذه المقولات وانتقالها من أشكالها البسيطة الوضعية الى أشكالها
العالية الموجودة في الفلسفة والعلم .

٣ - ثم ان الشرائط الاجتماعية العامة تجرد الفرد من ذاته وشخصيته
وترفعه الى فضاء الفكر الموضوعي اللاشخصي . ولكن هذا التأثير يختلف
بحسب الحياة الاجتماعية المحيطة بالفرد ، فهناك جماعات ابتدائية مبنية على القهر
(Contrainte) والمشاكلة (Conformisme) وهناك جماعات راقية مبنية

على التعاون (Coopération) والتباين ؛ فالجماعات الأولى ليست صالحة
لإيقاظ الشعور والفكر ، بل هي مغلقة مقيدة بتقاليدها الخاصة ونزعاتها .
والفرد لا يخرج فيها عن نطاق الحياة الضيقة الى أفق التفكير الواسع .
أما الحياة الاجتماعية الراقية فهي أوسع نطاقاً من الأولى ، لأنها تحرر الفرد
وتجعله قادراً على التفكير المجرد ثم ننقله من حالة القهر الى حالة التعاون
الحر المبدع ، وهذا التحور الفردي أو المفرد (Individualisation)
الفكري تابع هو نفسه لكثير من الشرائط الاجتماعية كتقسيم العمل والكثافة
الاجتماعية وغيرها ؛ إلا أن الفكر لا يصبح كلياً إلا اذا اتسع نطاق الحياة
الاجتماعية ونمت العلاقات الدولية . قال دوركهيم : « كلما اتسع نطاق الحياة
الدولية اتسع الاتفاق الاجتماعي ، وأصبحت الجماعة جزءاً من كل أوسع منها
وغير محدود ، حتى أنه يمكن تغيير حدوده على الإطلاق . وهكذا
يصبح من الصعب إبقاء الأمور داخل الحدود الضيقة التي كانت محصورة
فيها ، ويصبح من الضروري أيضاً تنظيمها وفقاً لمبادئ جديدة خاصة بها ،
فينمى التنظيم المنطقي بذلك عن التنظيم الاجتماعي ، ويختلف لا بل يستقل
عنه » (دوركهيم)^(١) .

ومما يمكن من أسر هذا التطور فإنه لا بد من أن تولد التصورات
الاجتماعية المشتركة عقلية جديدة ليس في وسع الفرد ، من حيث هو فرد ،
أن يرنقي اليها بوسائله الخاصة .



١٢ - نتيجة عامة

المفهوم الحركي للعقل

١ - الملاحظات السابقة توصلنا - خلافاً للنظريات التجريبية والعقلية -

(1) Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 635.

الى مفهوم حركي العقل (Conception dynamique) ، فقد ظن التجريبيون والعقليون معاً أن العقل هو جملة من المبادئ والمقولات الثابتة ، ولكن علم النفس الحديث المبني على مشاهدة الحوادث وتحليلها يبطل اليوم هذا المفهوم الساكن (Statique) ، وسواء أرجعنا الى أوضاع صور الفكر ، أو درسنا تطور أرقى صور المعرفة ، فإن العقل يبدو لنا كأنه قوة تصويرية (Plastique) قادرة على تايين قواها وتخطيطها في بعض الاحيان لصنع غيرها . ان مباحث (برونشوبك) عن المراحل التي قطعها الفكر العلمي في تطوره تؤيد رأي علماء النفس والاجتماع .

٠٢- ثم ان تبدلات العقل هذه ليست ناتجة عن الاتفاق والمصادفة ، بل هي خاضعة لقانوني سماه (لالاند) : قانون التقارب (Loi de Convergence) وهي متجهة الى غاية ومقتصة بحد ونهاية ، مطالبا الاسمي لتنظيم المعرفة ، وهدفا الاسمي لتنسيق الفكر ، كأن هنالك - كما يقول (بياجه) - قوانين طبيعية لتوازن وظائف النفس تقتضي أن يتجه الشعور الفردي أو الاجتماعي الى غاية معينة ، وكأن عدم اتجاهه الى هذه الغاية باعث على انحلاله واستحالته .

وقصارى القول : ان تطور المبادئ والمقولات تابع لعوامل اجتماعية وحيوية معاً ، إلا أن هذه العوامل - كما يتضح لنا من مناقشة النظريات السابقة - لا تؤثر في العقل من خارج ، بل تؤثر فيه من داخل ، كأنها مطالب ذاتية له . وهذا يدل على أن الفكر غير منفصل عن الحياة عضوية كانت أو اجتماعية ، فمن الوجهة الحيوية ترجع هذه المطالب الى نزوع الفكر الى التوحيد (Identification) والمتمثيل (Assimilation) ، ومن الوجهة الاجتماعية أيضا ترجع هذه المطالب الى نزوع الفرد داخل المجتمع الى تمثيل أفكار أقرانه . فكما أن الفكر يمثل الاشياء كذلك العقول يمثل بعضها بعضا ، فهي خاضعة اذن لقانون التقارب أو كما قيل لحاجة التفاهم المتبادل .

على أن هذه المطالب ، اجتماعية كانت أو حيوية ، ليست في الحقيقة إلا مطالباً واحداً ، لأن تجمع الأفكار لا يمكن أن يتحقق بصورة نهائية إلا إذا كانت جميع مدركتنا المكسبية موحدة ومتفقة بعضها مع بعض النفاذاً تاماً . وهذا التزوع الى وحدة الأفكار والتفاهات والتحامها موجود في جميع صور التفكير ، سواء أكانت منطقية أم غير منطقية . وقد بينا سابقاً أن الرجل الابتدائي نفسه ينزع الى هذه الوحدة ، فيوحد الفكر مع الأشياء كما يوحد الأشياء بعضها مع بعض . والقول الفصل في ذلك كله هو التفريق ، كما فعل (اللاندا) ، بين العقل المكون والعقل المنكون . فمن صفات العقل المكون نزوعه الدائم الى التوحيد ومن صفات للعقل المنكون تبلوره داخل المبادئ والقولات الموقته . وهذا الفرق بين العقل المنكون والعقل المكون مطابق من الوجهة النفسية للفرق بين الوظيفة (Fonction) ، والبنية (Structure) . إن وراء اختلاف البنية وحدة في الوظيفة ، وجهها يكمن في عناصر البنية من تباين فائتها لتتجه دائماً الى غاية واحدة .

فالعقل هو إذن جهد داخلي دائم لتنظيم عناصر الفكر تبعاً لمطالب الحياة والمجتمع ، وهذه القوة المنظمة ليست في الحقيقة إلا صورة من صور فاعلية التركيب .

وهكذا فال مفهوم الحركي للعقل لا يوقعنا كما رأيت في المذهب التجريبي ، بل يوصلنا الى مذهب عقلي موصم متناق مع مبادئ علم النفس الحديث الذي لا يقتصر على دراسة بنية الأنحال النفسية وتركيبها فقط ؛ بل يعتمد على بيان وظائفها ومنافعها .

١ - المصادر

A— Ouvrages généraux

- 1— *Cuvillier*, Manuel de philosophie tome I. 534-577.
- 2— *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie 115-172.
- 3— *Rabier*, Psychologie.
- 4— *Roustan*, Psychologie.

B— Ouvrages spéciaux

- 1— *Brunschvicg*, Les étapes de la philosophie mathématique. L'expérience humaine et la Causalité physique.
- 2— *Louis Rougier*, Le paralogisme du rationalisme.
- 3— *Parodi*, La philosophie contemporaine en France

C— Sur les théories biologiques

- 1— *Bergson*, Evolution créatrice.
- 2— *James*, Philosophie de l'expérience,
Le pragmatisme.
La volonté de croire.
- 3— *Roustan*, La science comme instrument vital.
in *Revue Méta*. 1914
- 4— *Ruyssen*, Evolution psychologique du jugement.
- 5— *Weber*, Le rythme du progrès.

D— Sur les théories sociologiques

- 1— *Durkheim*, Les formes élémentaires de la vie religieuse.
- 2— *Essertier*, Les formes inférieures de l'explication
- 3— *Lévyi-Brühl*, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
La mentalité primitive.
L'âme primitive.
- 4— *Pinget*, Logique génétique et sociologie,
in *Revue Philosophique* 1928

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - قال (كلود برنار) : « التجربة هي المنبع الوحيد للمعرفة البشرية » ، وقال (هنري بوانكاريه) : « التجربة هي المنبع الوحيد للحقيقة » ، في وحدهما نستطيع أن نعلمنا شيئاً جديداً « - هل يوجد في هذين القولين ما يدل على أن صاحبها يدينان بالمذهب التجريبي .
- ٢ - إيجث في فطرية العقل . ٣ - العقل والهيئة الاجتماعية .
- ٤ - إيجث في مقولات العقل عند كانت وريبنوفيه وهاملن .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - كيف يطرح علم النفس مسألة العقل على بساط البحث ؟ ما هو العقل ، ما هي مبادئه المقومة ، وما هو أصلها ومنشؤها . (بكالوريا - كلرمون - ١٩٢٥) .
- ٢ - ما هو العقل (بكالوريا - ليون - ١٩٢٦) .
- ٣ - ما هي بنية الفكر المنطقية ، هل يوجد صور فكرية غير منطقية . (بكالوريا - ١٩٢٩) .
- ٤ - هل مبدأ السببية مقولد من التجربة (بكالوريا - استراسبورغ - ١٩٢٥) .
- ٥ - ما هي المعاني المختلفة لكلمة عقل ، إيجث عن الأمر المشترك الذي يجمع بينها (البكالوريا السورية ١٩٣٤ - بكالوريا باريز ١٩٢٥) .
- ٦ - العقل والتجربة وأثرهما في المعرفة (بكالوريا - ديجون ١٩٢٩) .
- ٧ - علاقة الحساسية بالعقل . (بكالوريا - كان ١٩٢٩) .
- ٨ - ما هو المذهب العقلي . (بكالوريا - بزانسون ١٩٢٩) .
- ٩ - إيجث في أشكال المذهب التجريبي المختلفة (بزانسون - ١٩٢٩) .

- ١٠- قال (فيرانكلن) : « الإنسان حيوان صانع للآلات » • هل
يشتمل هذا القول على الصفات المميزة للعقل البشري •
- ١١- قيل الاجتماع هو من ثمرات العقل ، وقيل أيضاً : العقل هو
من ثمرات الاجتماع • أوضح كلا من هذين القولين وناقشه ، ثم بين
ما هي علاقة العقل بالاجتماع (ديجون ١٩٣٩) •
- ١٢- هل يمكننا أن نقول بتطور العقل كما نقول بتطور المعرفة •
(المسابقة العامة - ١٩٣٤) •



الكتاب الثالث



الحياة الفاعلة

الحياة الفاعلة

مدخل

الحركات

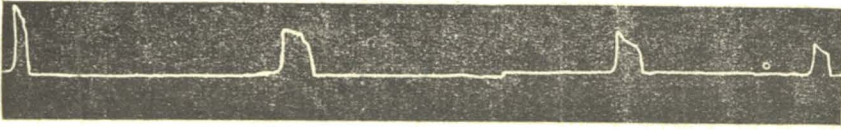
أثر الحركات في الحياة النفسية . - تلعب الحركات دوراً هاماً جداً في-

الحياة النفسية ، لذلك قال (ريبو) : « إن الحركة هي اللحمة التي ينسج عليها الشعور وشبهه » ^(١) وقد رأينا سابقاً أن حالات الإدراك الخارجي والهيجان والانتباه والحكم موصوبة دائماً بحركة . حتى لقد بين علماء أمراض النفس أن تشويش الحركات ملازم في أغلب الأحيان لتشويش الفكر . وأحسن دليل على ارتباط الحركة بالفكر ، الفعل التصوري الحركي (Action idéo-motrice) وهو فعل يتبع التصور مباشرة ، مثال ذلك أن رؤية جسم من الاجسام كافية ، في حالات الذهول الذهني ، لتوليد الحركة الموافقة له . فإذا رأيت مثلاً ذرة من الغبار على مكك ، فتهتمها بحركة آلية ، فتتبع الحركة الاحساس . وكذلك تصور الحركة المدركة أو المتخيلة ، فهو يودي دائماً إلى توليد تلك الحركة ، أو هو كما قيل بداية تنفيذها . يثبت ذلك تجربة (شفرول ^(٢) Chevreul) أو تجربة التحريض

(١) Ribot, La vie inconsciente et le mouvement p. 3.

(٢) تجربة شفرول : إذا علقت باصبع من أصابع يديك رقاصاً خفيفاً ، شاهدت أن تكبيرك في حركة الرقاص الى جهة من الجهات الممكنة يحدث تلك الحركة وإذا تابعت هذه الحركة بعينيك زدت نطاقها اتساعاً ، فالإدراك يريد اذن شدة تصوراتنا السابقة عند انضمامها إليها .

النسبي الحركي (Induction psycho-motrice) التي طبقها (فره Féré)
على المرضى العصبيين مستعيناً بمقياس القوة . (شكل - ٥٣)



(شكل - ٥٣) التعريض النفسي الحركي

ضع في يد شخص عصبي مقياس قوة واطلب منه أن يضغطه ثم حرك
يدك أمامه حركة الامة أو القبض تجد أن قوة ضغطه لمقياس القوة قد
ازدادت بمشاهدة الحركة حتى بلغت زياتها ثلث ما كانت عليه أو نصفه .
ان بؤوية الحركة هي التي أحدثت هذه الزيادة .

ويمكننا أيضاً بللفعل التصوري الحركي تحليل الدوخة ^(١) ودورات
المنضدة ^(٢) وقراءة الافكار كما في تجارب (كومبرلاند Cumberland) ^(٣)
ولا نظن أن التكررة هي التي تحدث الحركة في الفعل التصوري
الحركي بل ان التكررة الحركة هي من الوجهة الفيزيولوجية تلك الحركة

(١) الدوخة تنشأ هنا عن الخوف من الحركة المتصور وقوعها .

(٢) ان الدوران ينشأ هنا عن الحركات اللاشعورية التي ينقلها الحاضرون الى
المنضدة تحت تأثير تلقين المجرب .

(٣) ان قراءة الافكار بنية على تأويل الحركات العضلية والملامح الوجهية
التي يشاهدها المجرب على الشخص فالمجرب يقبض على يد الشخص ويستخرج من
حركات يده محل الشيء الخبئ الذي يكره فيه . وقد درس (غلاي Gley)
هذه الحركات بعد تعجيلها لجهاز (ماري Marcy) فتبين أنه أنف الحركات
اللاشعورية في اليد تؤمن شدة عدد تقرب المجرب من الشيء الخبئ . وقد تفرغني
اليه أو تزول حر كاتها عند وجدان الشيء .

أنفسها ، من حيث هي جارية في العضلات ، أو مجهزة داخل المراكز العصبية المحركة . ولا ندرى كيف يمكن للفكرة المفارقة للجسد أن تحرك العضلات . ان الحالة الشعورية من حيث هي حالة شعورية لا تنقلب الى فعل ، بل الذي ينقلب الى فعل هو الحالة الفيزيولوجية المقابلة لها . وسنذكر بعض الأمثلة ، عند دراسة المنعكس الشرطي ، نبين بها كيف ينقلب التصور الى فعل .

١ - الحركات الأولية

ليست حركات الاجسام العضوية الا ظاهرة من ظواهر الخاصة العامة للخللايا الحية : ألا وهي قابلية التنبيه .

التنبيه الخلوي . - عرف (كلود برنارد) قابلية التنبيه بقوله هي « انصاف كل جزء تشريحي من أجزاء الجسم الحي بخاصة الفاعلية ورد الفعل تحت تأثير العوامل الخارجية »

طبيعة هذا التنبيه . - هل يمكننا ايضاح قابلية التنبيه بالعوامل الفيزيائية والكيمائية المسيطرة على المادة ؟ ان أكثر علماء منافع الاعضاء المعاصرين يذهبون إلى ذلك . نعم ان كثرة تركيب البروتوبلازما وتعدد عناصرها يجب أن يؤخذنا هنا بعين الاعتبار ، ولكننا اذا لاحظنا ذلك تبين لنا أن شرائط قابلية التنبيه ترجع الى خاصة التحول أو عدم الاستقرار الموجودة في الالبومينات الحية . ان هذه المواد تدخر في داخلها ذخائر من القدرة تجعلها شبيهة بالمواد المتفجرة . والمؤثر الخارجي مهما كان نوعه ، ميكانيكياً كان أو كهربائياً أو ضوئياً ، يحرر هذه الذخائر ، ويطلقها من أسرها . ويسمى انطلاق هذه الذخائر بقابلية التنبيه .

قوانينه . - ان دراسة قوانين التنبيه جديدة بالاهتمام لانها تنطبق على

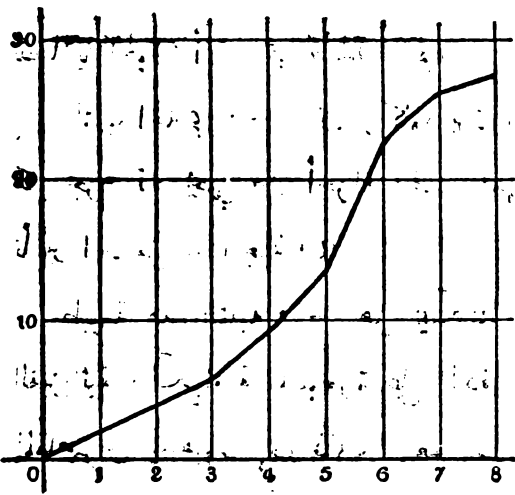
جميع الكائنات الحية وخضوعاً لأفعال الإنسان . فمن هذه القوانين :

١ - قانون العتبة (Loi de seuil) . - رأينا سابقاً ان حدوث

الاحساس عتبة شعورية ، ومعنى ذلك أننا لا نشعر بالمؤثر إلا اذا بلغ درجة معينة من الشدة . ونقول الان ان المؤثر الضعيف لا يحدث أية حركة ، ولا يحدث حركة أو رد فعل ما إلا اذا بلغ أصغر حد من القوة نسجيه بعتبة المؤثر .

٢ - قانون المطابقة بين محوّلات المؤثر ورد الفعل . - ان رد الفعل

لا يزداد ازدياداً مطابقاً لازدياد شدة المؤثر ، بل يكون ازدياده أبطأ .



ويمكن ايضاح هذا القانون بالخط البياني الآتي : (وهو منحن على شكل S)

ان هذا الخط البياني يدل على ازدياد طول النبات تحت تأثير الحرارة .

ان خط الفاصل يدل على ازدياد الحرارة ، أما خط الترتيب فيدل على ازدياد طول النبات .

شكل (٥٤)

التغيرات المتطابقة بين المؤثر ورد الفعل

وما قانون (ويبر) الذي ذكرناه في مبحث الاحساس إلا حالة خاصة من هذا القانون .

٣ - قانون المتطابقات بين المؤثر ورد الفعل . - ان شدة رد الفعل

ليست متساوية لشدة المؤثر . والبرهان على ذلك انك اذا أدخلت الى عضلة من العضلات ، بواسطة عصب من الاعصاب الحركة ، كمية من القدرة

التحريك بالثمة، ثم قسيت بعد ذلك كمية العمل الناتجة عن تقلص تلك العضلة، ووجدت هذا العمل الأعظم في بعض الأحيان من القدرة الموزونة إلى العضلة بائة بالمونديرة، ومن السهل إيضاح هذا الفلوت بين الملوثر، وهذا العمل على الطريقة المينة، سابقاً لحوادثك لأن كل جسم عضوي إذا هو مسخوة من مدخرات القدرة (وهذه القدرة مسخوة في العضلات فلا فيها الانعصبة) . وظيفة الملوثر، إنما هي، تحريض هذه المدخرات، وتوزيع القادرة الكاملة فيها . ان قانون التماثل هو قانون عام لا ينطبق على الحركات البسيطة تكاد ينطبق على الأفعال المركبة كالأفعال للغريزية، والارادية .

٤ - قانونه نوعية رد الفعل وتخصصه . - لا يختلف رد الفعل بحسب

نوع الملوثر بل بحسب طبيعة الخلية . فالملوثر الواحد يحدث في الخلية العضلية تقلصاً وفي خلايا الغدد إفرازاً . وقد يختلف الملوثر ولا يختلف رد الفعل، فيمكن أن يكون الملوثر كيميائياً أو كهربائياً أو ميكانيكياً، إلا أنه لا يحدث في الآيب إلا تقلصاً في الاستطلاات . وفي جاحب البحر (النوكتيلا Noctiluque)^(١) إلا نوراً . ورد الفعل تلعب في الخلية لا طبيعة الملوثر . وقد ذكرنا هذا القانون سابقاً عند الكلام عن الاحساس .

٢ - المراتب التركيبية

١ - افعال انعكسة . - ان المنعكس هو أبسط الحركات المركبة

الموجودة في الأجسام البكرية والخلايا الحيوانية، على سبيل نوع عصبي . وهو رد فعل غير إرادي ينشأ بصورة آلية عن انقباض عصب حسي . وينفذ

(١) كلمة (نوكتيلا) مشتقة من اللاتينية (Noctis) الليل ، و (Lucera) لبحر . وهي تبدل على حيوان وحيد الحبيبة يعيش على سطح البحر، ويشكن أن يسمى (جاحب البحر) .

في حدوثه إلى روابط عصبية سابقة . والمنعكس الأولي إنما هو حالة خاصة من أحوال قابلية التنبيه الخلوي ، أو هو كما قيل قابلية التنبيه الخلوي المنظمة (دوماس ٢٤٣) . فإذا كانت الزاوية التي ينتهي إليها قوس الانعكاس عضلة كان المنعكس ، وفقاً لقانون النوعية المشار إليه سابقاً ، حركة أو تقلصاً عضلياً ، كالمنعكس الرضفي أو المنعكس العيني (نقاص أو تمدد تحت تأثير الضوء) . وإذا كانت الزاوية التي ينتهي إليها القوس غدة ، كان المنعكس ، عملاً بقانون النوعية أيضاً ، إفرازاً ، كإفراز اللعاب عند مضغ الطعام مثلاً . وقد بينا خطورة هذه الأفعال المنعكسة عند الكلام عن الإفرازات الداخلية ، فلنقتصر الآن على ذكر قوانينها .

قوانين الأفعال المنعكسة . — إن الفاعلية المنعكسة تخضع لقوانين

قابلية التنبيه ، وتخضع أيضاً لقوانين خاصة بها ؛ فمن هذه القوانين :

١ — **قانون التحديد (Loi de localisation)** . — إذا كان المؤثر

ضعيفاً انحصر المنعكس في ناحية التنبيه .

٢ — **قانون التشعيع (Loi d'irradiation)** . — إذا كان المؤثر شديداً

انتشرت الحركة شيئاً فشيئاً في العضلات المختلفة حتى أنها قد تم الجسد كله .

٣ — **قانون الارتجاج الطويل (Loi de l'ébranlement prolongé)**

يبقى التأثير في النخاع الشوكي مدة بعد انقطاع المؤثر ، فينشأ عن المؤثر الواحد

جملة من الانعكاسات المتتالية .

٤ — **قانون التنسيق (Loi de Coordination)** . — إن في بعض

الأفعال المنعكسة ترتيباً واتساقاً يدلان على غائيتها . (ويمكن أيضاً تعليل

هذه الغائية بقانون التشعيع) .

المنعكس والشعور . — إن بعض الأفعال المنعكسة (كالانعكاس

الجهاز الهضمي تحت تأثير الطعام) هو لا شعوري ، وبعضها الآخر شعوري .

والأفعال المنعكسة الشعورية على أنواع : فمنها ما يكون فيه الشعور مقصوداً على المؤثر كما في المنعكس العيني ، ومنها ما يكون فيه الشعور مقصوداً على رد الفعل كما في حركات المري المتصاعدة عند الاستفراغ ، ومنها ما يكون فيه المؤثر ورد الفعل متصفين معاً بالشعور كما في حركة إغماض الجفن . على أن الدكتور (جورج دو ماس) قد بين أن الشعور لا يلعب أي دور في حدوث الحركة ؛ بل هو حادثة ملحقة لا تأثير لها ، ولو فقد الشعور لما أدى فقدانه الى زوال المنعكس ، قال : إنك تستطيع أن تزيل القشرة الدماغية من غير أن تزيل معها الأفعال المنعكسة لان القشرة الدماغية هي مركز الأحوال الشعورية ، أما الأفعال المنعكسة فمتعلقة بالنخاع الشوكي . وقد خالفه في ذلك كثير من العلماء إذ يقولون : إن جميع الحركات قد كانت في الأصل مصحوبة بشعور ومقصودة عن إرادة ، وإن الشعور قد انجلى عنها شيئاً فشيئاً ، فما قاله (تيتشنر Titchener) ^(١) في كتاب علم النفس ، إن جميع الحركات اللاشعورية ، حتى حركات القلب الآلية وحركات الأمعاء ، قد كانت في الأصل شعورية . وإن إرادية المنعكس إنما هي مكتسبة لا فطرية . ولكن هذه النظريات الجريئة لم يقم عليها حتى الآن برهان علمي قاطع .

أهمية الفاعلية المنعكسة . — إن لفاعلية الانعكاس أهمية كبرى . حتى أن بعض علماء النفس وأكثير علماء الفيزيولوجيا قد جعلوها أساس السلوك ، وزعموا أن جميع أنواع السلوك منحدرة عنها ، لأنهم وجدوا للأفعال المنعكسة درجات مختلفة ؛ فمنها الآلي البسيط ، ومنها المنظم الغائي الخاضع للإرادة ؛ إلا أن إرجاع جميع أنواع السلوك الى هذه الانعكاسات المختلفة ليس بالأمر السهل ، لأن هناك أنواعاً من السلوك مركبة جداً ، لم يتفق العلماء بعد على إرجاعها الى الفاعلية المنعكسة .

(1) Titchener, Manuel de psychologie (Trad. p. 461)

فينبغي لنا، إذن، أن نبين أولاً مكان الفاعلية المنعكسة من سلوك الكائنات الحية ١٠ وخصوصاً سلوك الإنسان ٠ إن الفاعلية المنعكسة مشتركة عند الإنسان وراعى الفاعلية الإرادية بمولفكن ارتفاع حجاب الإرادة يكشف لنا عن حياة آلية (نأوتوماتيكية) تقرب الإنسان من الحيوان ١٠ قال (بيرون) في كتابه «علم النفس التجريبي» *Psychologie expérimentale* يوجد عند الطفل منذ ولادته ثروة عظيمة من الحركات اللاإرادية والاعلمية ورشها عن أجداده من غير أن يتعلمها ٠ ومنزى عند الكلام عن السلوك الإرادي أن معظم هذا السلوك مبني على تنظيم هذه الحركات الآلية ومعرفة استخدامها ٠

المنعكس الشرطي ٠ — ومن أعظم الأفعال المنعكسة شأنًا وأكثرها خطورة المنعكس الشرطي (*Reflexes Conditionnés*) ١ وقد أشار إليه (باولو Pavlov) الروسي عند الكلام عن انعكسات الغدد الحيوانية وإفرازاتها ١ فقال إننا إذا وضعنا في فم كلب قطعة من اللحم أفرزت الغدد عليها قليلاً من اللعاب ١ وهو فعل منعكس بسيط عادي ١ ولكن لنسمع الكلب صوتاً من الأصوات (صوت جرس مثلاً) عند إعطائه قطعة اللحم ١ ولنجرب هذه التجربة عدة مرات ١ ثم لنحذف بعد ذلك قطعة اللحم ١ ولنسمع الكلب صوت الجرس فقط من غير أن نطعمه شيئاً ١ إن سماع هذا الصوت يكفي لإحداث الإفراز ١ ويسمى الإفراز في هذه الحالة الجديدة بالمنعكس الشرطي ٠ فالمنعكس الشرطي ينشأ إذن بين المثير العادي ومثير آخر كسماع صوت ١ أو رؤية لون ١ أو حكة ناحية من نواحي الجلد أو غير ذلك ٠ ويمكن أن ينشأ أيضاً عن ارتباط المثير بجملة من المؤثرات المختلفة ١ فلا يحدث إذ ذلك إلا إذا اجتمعت هذه المؤثرات واشتهرت جميعها في النهاية ٠

فالمعكس الشرطي ناتج اذن عن منه مختلف عن المنبه العادي ،
 الا انه قد ارتبط به بصورة اصطلاحية حتى ناب المنبه الاصطناعي سيف
 حدوث الفعل عن المنبه الطبيعي . والمنعكس الشرطي مرتبط بالمشغول فلو
 تزعت قشرة المخ انقطع هو منها ، فهو اذن ارقى من الالفعال المنعكسة
 البسيطة ، لا بل هو شبيه بالالفعال العالية من حيث ارتكازة العصبي ، وله
 شأن عظيم في سلوك الانسان لعمدة جملة العصبية و كثر ما شتباك عناصرها .
 هذا وان المنعكس الشرطي يصلح لتعليل آلية الالفعال المركبة .
 ١ - فهو بين لنا أولا كيف يصبح بأحد المنبهات إشارة دالة على
 الآخر ، وكيف يمكن استبداله به وكيف تشكل هذه الرموز التي
 تلعب دوراً هاماً جداً في الحياة العاقلة .

٢ - وبين لنا أيضاً كيف يولد تصور الحركة نفس النتائج التي
 يولدها الحركة نفسها ، كما في بعض الالفعال التصورية الحركية ، وكيف
 يمكن تكون الفعل الاوادي وتنظيم حركات الفرد وتوقيتها ، وكيف يتم
 حلقة الانتقال الاقتراني ، تلك الحادثة التي جعلها العلماء أصل جميع
 التغيرات المكتسبة وعلة ارتقاء السلوك وتكامله .

٣ - وأخيراً فان المنعكس الشرطي يصلح لتعليل انضمام العناصر النفسية
 الاجتماعية الى العناصر النفسية العضوية حتى ان قال (مارسل موس Marcel)
 (Mauss) : ان وراثه الالفعال المنعكسة الشرطية توضح لنا تجمع الآثار
 الاجتماعية في عضوية الافراد وبقاءها في الأجيال المتتابة (١) .

الحركات الغفوية — يقول (بين Bain) : ان الاعضاء تتحرك
 في بعض الاوضاع ، بذاتها من غير أن يؤثر فيها مؤثر خارجي . والسبب
 في حركتها زيادة الطولية العضوية كحركة الطفل في رحم أمه ،

(1) Marcel Mauss. Journal de Psychologie déc. 1924- p: 311

ونهوض الانسان من نومه بدون تأثير خارجي مباشر ، وفيضان الفاعلية في حالة الغذاء الجيد والصحة والشباب ، أو في بعض الطبائع والأمرجة المتحركة . وقد سمي (بويهـ Preyer) هذه الحركات بالانبعائية ، وقال : إنها قليلة ؛ إلا أننا إذا حللنا بعض الأمثلة ، ومنها حركات الطفل ، تبين لنا من تحليلها أن هذه الحركات غير عفوية ، لأنه لا بد للحركة من سبب خارجي أو داخلي ، حتى لقد قال (دولاج Delage) انه لا معنى للحركة العفوية . وإن لكل حركة سبباً ، فمن أسبابها بعض المؤثرات الخارجية الضعيفة التي تؤثر فينا في اليقظة أو في النوم أو بعض المؤثرات الداخلية التي تنشأ عن القناة الهضمية ، أو الدورة الدموية ، أو تركيب الدم ، أو الإفرازات أو غيرها .

هل يمكن إرجاع حركات الحيوان الى حالات التروبيزم . — إن حالات التروبيزم هي حالات اتجاه في نمو النبات يرجعها علماء الطبيعة الى أسباب فيزيائية كيميائية . ولندكر الآن بعض الأمثلة الدالة على ذلك : إذا وضعنا نباتاً في قبو مظلم ، حول ساقه نحو النافذة التي يدخل منها الضوء . وتسمى هذه الحادثة : (فوتوتروبيزم — الاتجاه نحو النور) . والجذر الأساسي في النبات يتجه إلى قلب الأرض عمودياً ، ويسمى هذا الاتجاه الإيجابي نحو الأرض (Géotropisme positif) . وجذع الشجرة يتجه اتجاهاً عكسياً عن الأرض فتسمى هذه الحادثة بالاتجاه السلبي (Géotropisme négatif) . إن أكثر علماء الحياة يعتقدون اليوم أنه يمكن تعليل هذه الحوادث تعليلاً ميكانيكياً ، وأنها خاضعة للعوامل الفيزيائية الكيميائية ، كتأثير الضوء والثقالة والحرارة والرطوبة وغير ذلك .

وقد شبه علماء الحياة حركات الحيوان الابتدائية بحركات التروبيزم ، وسموها بالاعتيزم (Tactismes) . مثال ذلك أننا إذا وضعنا في ماء بعض

الحيوانات الابتدائية ، من نوع البرامسي (Paramécies) ، ووضعنا فوقها نقطة من حمض الخل ، شاهدنا بعد قليل أن هذه الحيوانات قد تجهمت كلها في الناحية الحمضية ؛ فهل جاءت إلى هذه الناحية مدفوعة بقوة ميكانيكية ، كالقوة التي تجذب بزيادة الحديد إلى المغنطيس ، أم جاءت إليها مختارة كما يجني السائح في الصيف إلى واحة لينفياً في ظلال أشجارها ؟ هل تجمع ذات النقاط الحمراء (الكوكسينل Coccinelles) على رؤوس الأغصان هو اتجاه سابي ميكانيكي عن الأرض ؟ أم هو حركة مصحوبة بحس وإرادة ؟

إننا لا نستطيع الآن أن نجزم في أسرار هذه الحركات هل هي ميكانيكية أم عفوية ، ولكن مباحث العالم الأميركي جيننكس (Jennings) قد دلت على أن حركات (البارامسي) ليست ميكانيكية تماماً لأنها لا تنتج نحو الناحية الحمضية اتجاهاً عمودياً بسيطاً ؛ بل تسير اتفاقاً في اتجاهات مختلفة متارة ذات اليمين وأخرى ذات اليسار ، فتتقرب من الناحية الحمضية ثم تبتعد عنها ولا تزال تتردد في حركاتها حتى تتجمع أخيراً فيها ، فلو كانت تأثير الحمض في هذه الحيوانات كتأثير المغنطيس في براءة الحديد ، لما حصل هذا التردد والتنوع والتباين في حركاتها ، ولا توجهت إلى الناحية الحمضية اتجاهاً مستقيماً ، وكما أنه لا يجوز إرجاع هذه الحركات إلى قوى ميكانيكية ، فكذلك لا يمكننا أن نقول : إنها ناشئة عن شعور الحيوان بالملائم والمنافي ، وإن ابتعاده عن الحمض وتقربه منه ناشئان عن تألمه منه أو تلذذه به ، وربما كان الباعث على هذه الحركات أسراً شبيهاً بالفريزة ؛ على أن سرها لا يزال غامضاً ، ويرجع حله إلى علم الحياة لا إلى علم النفس . فلنقتصر إذن في هذا الكتاب على ذكر الحركات الأساسية التي تتألف

- منها فاعلية الإنسان ، ألا وهي الحركات الغريزية ، والعادية ، والارادية .
- فالحركات الغريزية . — هي أكثر تقدماً من الأفعال المتعكسة ،
وهي فطرية غير مكتسبة .
- أما الأفعال العادية . — فهي مكتسبة بالتكرار ، غير فطرية ، يرجع
تاريخها إلى مبدأ حياة الفرد .
- وأما الأفعال الإرادية . — فهي التي ينتخبها الإنسان بعقله ويفضلها على
غيرها من الحركات الممكنة .
- وسندرس في الفصول الآتية كلاً من هذه الحركات الثلاث على حدة .



الفصل الأول

الفريزة

١- توطئة عامة

ليست غايتهما من دراسة الفريزة أن نبحث عن أحوال الحيوان النفسية ، لان دراسة الفريزة شيء والبحث في نفسية الحيوان شيء آخر .
نعم ان للافعال الفريزية كثيرة عند الحيوان ، ولكن الحيوان لا يتحرك بالفريزة فقط ، بل ربما كان له أفعال كثيرة لا تنحل الى غرائز . والحيوانات لا تشابه كلها في أفعالها وأحوالها النفسية . فلا يمكن مقارنة النحلة بالسرطان ، والسرطان بالصفدع ، والصفدع بالارنب . فلنقتصر اذن على دراسة الفريزة من حيث هي فاعلية خاصة مشتركة بين الحيوان والانسان ، ولتقاييس بينها وبين الافعال الميكانيكية من جهة والافعال العاقلة من جهة أخرى ، لعلنا بعد ذلك نهتدي الى معرفة حقيقتها .

تعريف للفريزة . - قال (كلايارد) الفريزة فعل فافع يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة وتعلم ومن غير أن يكون عندهم اطلاع على غايته أو على علاقة تلك الغلبة بالوسائل المؤدية اليها .
وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف (رومانس) إلا أنه يصف الفريزة من الناحية الداخلية لا الخارجية ، ولو كنا نطلبين بملاحظة في داخل الحيوان عند قيامه بالافعال الفريزية لقلنا هذا للتعريف ، الا اننا لا ندري هل تعلم للطير ما نرعى إليه من بناء الأعشاش أم هي جاهلة به .

ومن الصعب أن يدخل الباحث الى نفس الحيوان ، ويميز الشعوري فيها من اللاشعوري .

فخير لنا إذن أن نصف الفعل الغريزي كما هو من الوجهة الخارجية وان نعرف الغريزة كما عرفها (لويد مورغان) أو (بيه رون) . فقد قال (لويد مورغان) في كتابه سلوك الحيوان : الغريزة سلوك فطري يشتمل على الافعال المعقدة التي تحدث لأول مرة من غير خبرة سابقة بها . وهي ترمي الى ما فيه مصلحة الفرد ، والاحتفاظ بنفسه ؛ لا بل هي ناشئة عن تفاعل مؤثرات خارجية وباطنية ، مشتركة بين أفراد الفرع جميعهم ، قابلة للتغير والتعديل بإرشاد الخبرة والتجارب .

وقال (بيه رون Piéron) : الغريزة نزعة فطرية مشتملة على أفعال نوعية تبلغ درجة الكمال من أولها ، ومن غير خبرة سابقة ، بل تجري ضمن بعض الشرائط الخارجية فتتعلق بها تعلقاً نسبياً ، الا انها مع ذلك كثيرة الصلابة في خطوطها العامة - هذا إذا لم نقل في جميع نواحيها الجزئية - فتحول هذه الصلابة بينها وبين مؤلفة العوامل الجديدة .

تصنيف الغرائز . - نصنف الغرائز اولاً بحسب الغايات التي تنتجها اليها . فاما ان تكون فردية (Individuels) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى البحث عن الغذاء والادخار وبناء الاوكار . واما أن تكون منزلية (Domestiques) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى الدفاع عن صغاره أو إطعامها . واما أن تكون اجتماعية كغرائز النمل والنحل وغيرها .

وقد تصنف أيضاً بحسب تنقدها وأصلها . وقد تصنف كما قسمها (رومانس) الى أولية (Primaires) وثانوية (Secondaires) ومصورة (Plastiques) . فالغرائز الاولى ضرورية ومطلقة وعامة وثابتة كغريزة الغذاء ، والثانية وليدة التطور يرجع تاريخها الى حياة النوع . فقد اكتسبها الحيوان في الماضي ثم توارثتها الاجيال المتعاقبة حتي أصبحت فطرية ، وهي

على التحقيق عادات قديمة كغريزة الخوف من الانسان عند بعض الحيوانات .
والثالثة مشتقة من الاولى والثانية معا بتأثير العقل ، فالعقل يؤثر في
تبديل بعض الغرائز كما يؤثر في تبديل العادات ، كتبدل أفعال الطير في
بناء الاوكار وحضن البيوض وغير ذلك .

حدود الغريزة . - أين تبدأ الغريزة ؟ هل هي موجودة في النبات ؟
ان حركات النبات المتساق الذي وصفه (داروين) شبيهة بالافعال الغريزية
لان هذا النبات يحرك لولبه كما تحرك الحيوانات الكثرية الارجل أطرافها .
ولكن العلماء لم يجمعوا بعد على القول بوجود الغريزة في النبات ، لان
الغريزة عندهم لا توجد الا حيث توجد الجملة العصبية ، غير أن العالم
الطبيعي الهندي (سرجاجاديس بوز Sir Jagadis Bose) زعم أن في بعض
أنواع النبات أليافا عصبية ، وانها لذلك متصفة بشيء من الحساسية .

ثم أين تنتهي حدود الغريزة ؟ هل هي موجودة في الانسان ؟ لا شك
أن للاطفال غرائز شبيهة بغرائز الحيوان كغريزة الرضاعة ، والمص ، والعض
والقضم ، والاحس ، والقبض . ولكن هل يوجد غرائز خاصة بالانسان ؟
لقد أثبت (ويليم جيمس) وجود الغريزة في الانسان بصورة لا تقبل
الريب . إلا أنه من الصعب في هذه الحالة تحديد ما يرجع منها الى الغريزة
وما يعود الى العادة والارادة .

٢ - صفات الغريزة ومميزاتها العامة

للاحاطة بصفات الغريزة يجب أن نقارن بينها وبين الفعل المنعكس من
جهة ، وبينها وبين العقل من جهة أخرى .

آ الغريزة والفعل المنعكس

ان كثيرين من الباحثين يعتقدون أن الغرائز ليست إلا سلاسل من

الافعال المنعكسة سر بطلتها معلقاتها بعضها ببعض ، ولكن الغريزة تختلف
عن الفعل المنعكس بالعصاة الآتية :

١- - البعق . - الفعل المنعكس غير حركة بسيطة محدودة يستدعيها
مؤثر في الحواس ، بصورة على تخطو معين من المضلات . أما الغريزة
فمقدمة ، مختلفة على حركات غير محدودة ، وهي تقتضي في الجملة حركة
الجسم كله أو أكثره ، لا حركة عضو واحد من أعضائه . ان صنع أقرص
العسل يقتضي حركات مختلفة ، مقدمة ، أما المنعكس الرضفي (١) فهو حركة
بسيطة على نمط واحد . فالفعل المنعكس هو اذن أبسط من الغريزة ،
لذلك قيل ان المنعكس حركة ، أما الغريزة فهي فعل .

٢- - الدافع باطني . - قد ينشأ الفعل الغريزي عن مؤثر خارجي ،
ولكن المؤثر في هذه الحالة لا يكون علة حقيقية ، بل علة عرضية .
والافعال المنعكسة تتوقف عادة على المؤثر الذي يستدعيها وحده من غير
أن يكون لها علاقة بجالة الكائن الباطنية ، في حين أن الغريزة ليست
كذلك ، ولذا لا يمكن التنبؤ بها . فالخطاف يهاجر قبل مجيء الشتاء
حتى انه لم يهمل الى الهجرة بالرغم من وجوده في أمكنة حارة ، فليس البرد
اذن الباعث الحقيقي على الهجرة ، بل الباعث عليها هو دافع باطني ، والدجاجة
لا تحض البيض إلا اذا أحست بدافع داخلي الى ذلك . وكثيراً ما تكامل
الغريزة بالتقليد . ان غريزة النقد عند الصيدان لا تكامل إلا بتقليد
والدين ، أما الفعل المنعكس فلا يحتاج الى تقليد ، بل يجري على نمط
واحد لمجرد حدوث المؤثر الخارجي الذي يستدعيه .

على أنه لا يجوز ، في جميع الأحوال ، جعل الفعل المنعكس ناشئاً عن

(١) المنعكس الرضفي (Reflex rotulien) من الرضف ، وهو في
اللغة عظام في الركبة كالأصابع المضغوطة ، ويقال أيضاً الداغصة وهو العظم
المدور المتحرك في رأس الركبة .

عوامل خارجية محضة ، لانهم هو نفسه تابع أيضا لقابلية الانعكاس الخارجية بالضرورة .

وهذا التأثير الباطني يزداد في الافعال المنعكسة المركبة ، حتى انه ليبلغ نهايته في الافعال الانعكسية الشرطية .

٣ - الغاية . - والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس أيضا بغائيتها ، فالغاية من غريزة الغذاء والدفاع عن النفس هي بقاء الفرد . والغاية من الغريزة الجنسية هي بقاء النوع ، والغاية من الفرائز الاجتماعية هي بقاء الجماعة .

أما الفعل المنعكس فهو كما بينا حركة بسيطة ، ليس لها على الاغلب غاية ، نعم ان هذه الحركة قد تكون لمصلحة عضو خاص ، ولكنها ليست نافعة بالذات بل بالعرض اذ ما المنفعة من المنعكس الرضفي مثلا ، انه جواب آلي لمؤثر خارجي فقط ، وهو قسري بالرغم من جميع الموانع التي قد تعترضه . فقد يحدث منعكس الحنجرة مثلا ، فلا نستطيع رده بالرغم من مضمرته . وقد يشد بك العطاش حتى يصطدم رأسك بجسم قريب منك ، فالمنعكس لا يتكيف ، اذبح بحسب الظروف الخارجية ، أما الغريزة فقابلة للتغيير والتبديل الى حد كبير ، وهي تتكيف بحسب العوامل الخارجية بالرغم من ثبوتها النسبي . ان العنكبوت ينسج خيوطه على نسبة المحل الذي هو فيه ، والطيور تستخدم لبناء أعشاشها ما تجده في طريقها من المواد ، ولذا ذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على غائية الغريزة .

فلنا ان العناكب تنسج خيوطها على حسب الامكنة التي هي فيها ، ونضيف الان الى ذلك انها تستخدم هذه الخيوط لاصطياد الحشرات . وقد ذكر لنا (فابر Fabre) غريزة عجيبة من غرائز الحشرات تدل على أن للغريزة غاية مستقلة عن منفعة الفرد ، وذلك أن بعض الزنابير ينتخب

لغذاء سرفته فريسة من العنكبوت أو النحل فيضربها بجحمته على عقدها العصبية مرة أو عدة مرات حتى يخذرها ، فالسفكس الأصفر الجناح يصطاد الجدد (Grillon) فيقلبه على ظهره ثم يطمنه ثلاث طعنات متتابة : الاولى في عنقه ، والثانية في مفصله الخلفي ، والثالثة في جوفه ، حتى إذا توقفت حركة أرجله الست ، أخذه السفكس الى جحره وتركه هناك ، ثم اصطاد جديداً ثانيا وثالثاً ورابعاً حتى يملأ منها جحره ، ثم يبيض بيوضه فوقها ، وهي مخدرة ، ثم يغطيها بقليل من الرمل وفضلات النبات ، فإذا خرجت السرفة من البيضة وهي فوق الحشرات تغذت بلحمها الممد لها ، و (الاموفيل) يصطاد سرفة الفراشة كما يصطاد السفكس الجدد ، إلا أنه لا يطعمها ثلاث طعنات فقط بل يطعمها في جميع مراكزها العصبية ، فبعض الحشرات يكفي إذئ بطعنة واحدة وبعضها بثلاث طعنات وبعضها يحتاج الى طعنات عديدة ، ويختلف عدد هذه الطعنات بحسب المراكز العصبية ، الواجب تحديرها ، فكان السفكس جراح ماهر أو عالم بالتشريح ، فلا يضرب فريسته إلا على قدر حاجته منها ، لأنه لا يصطادها لنفسه بل لاولاده ، ولو كانت طعناته أقوى أو أكثر عدداً ، لقتلها وأفسد لحمها قبل خروج سرفته من البيضة .

على أن العلماء قد قيدوا اليوم غائبة الغريزة ببيض التنبيهات . قالوا أولاً ان الغائبة ليست خاصة بالغريزة وحدها ، لأن الفعل المنعكس نفسه قد ينصف بالغائبة عند تعقد عناصره واتساقها ، ولأن له في منافع الاعضاء وظيفة ظاهرة ^(١) . وقالوا ثانياً ان في وصف (فابر) لعلم السفكس مبالغة ، فقد بين الدكتور (بكهام) وزوجته أن السفكس ليس جراحاً ماهراً ، وان طعناته ليست محكمة ، وان عددها يختلف بحسب الظروف والاحوال ، وان السرفة كثيراً ما تموت بدلا من أن تخذر ،

(1) Piéron, Psychologie expérimentale,

وان صغار (السفكس) كثيراً ما تأكل الدودة المبتعة من غير أن تفرق بينها وبين الدودة المندورة موليد الدكتور (رابو) ^(١) هذه الملاحظة الصغيرة فقال إن حركات السفكس في هجومه غير منتظمة ، وإنه يطعن فريسته كيفما اتفق ، فهو إذن لا يحسب عدد طعنته ولا يقدر مسافتها ، وأثبت (بوفيه) أيضاً أن أقراص العسل ليست مسدسات منتظمة الشكل تماماً ، وإن قليلاً من الدقيق يكشف لنا عن كثير من النقص في أشكالها ، أخف إلى ذلك أن الغريزة قد تكون في بعض الأحيان مضرّة ، فبعض أنواع النحل تربي حيوانات طفيلية تأكل لها صغارها ، وتهدم على هذه الصورة مستعمراتها ، وبعض الحيوانات اللبونة تأكل النباتات السامّة فيؤدي ذلك بحيلتها ، فكما أن الغريزة هو إذن أسطورة ، ولا وجود لهذه الأساطير إلا في مخيلة الكتاب .

٤ - المادة - والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بحدتها ، لأن الفعل المنعكس يبقى ما بقيت الحياة ، أما الغريزة فهي كما قال (ويليم جيمس) مقطوعة ، فإذا لم تصادف عند ظهور المؤثر ما يستدعيها وبمرئها ضعفت ، واختفت ، ولم يظهر أثرها . ثم إن هناك غرائز هي ألبت من غيرها كغريزة حفظ البقاء وغريزة الغذاء . ولكن أكثرها لا يبقى إلا إذا انقلب بال تكرار إلى عادة ، فالأطفال يولدون مزودين ببيل غريزي إلى محاولة التعبير عن شعورهم بالأصوات والأشوات والكلام ، فإذا لم يجد هذا الميل ما يظهره ويدربه ضعف ، حتى أنه ليسر على مثل هؤلاء الأطفال أن يتعلموا الكلام فيما بعده قال ويليم جيمس : ومن هذه الغرائز

(1) Rabaud, Comptes rendus de l'Académie des sciences
12 Nov. 1917.

غريزة الاجتماع ، وهي تسهل علينا تربية الحيوانات وتدريبها ، إلا أنها إذا أهملت وتركنا وحدها ضعفت ، وصعب عليك بعد ذلك استرجاعها . ان منارعي (آديرونداك) يلاحظون الاسرين في إرجاع هذه الغريزة الى بعض الحيوانات بعد اختفائها ، فإذا أفلتت بقرة من القطيع واختبأت في الغاب عدة أيام ثم ولدت فيه ، أصبح عجلها الصغير وحشيًا كبقر الوحش ، سريع العدو كالظبي ، فلا يمكنك القبض عليه إلا باستعمال القسوة .

وبما قاله : تولد الحيوانات اللبونة منصفة بغريزة الرضاعة ، ثم تعود بعد ذلك امتصاص الثدي ، وقد تدوم هذه العادة إلى ما بعد سني الفطام الطبيعي . إلا أن غريزة الرضاعة هذه موقفة تمامًا ، لأنك إذا عودت الطفل ، لسبب من الأسباب ، للتغذي بطريقة أخرى ، صعب عليك بعد ذلك إرضاعه . ان غريزة الرضاعة تختفي إذن بسرعة ، وأحسن دليل على ذلك سهولة الفطام في جميع الانواع الحيوانية . . . ما أكثر التصورات المتتابعة ، التي يكونها لنفسه عن الحياة كل من الشاب والكهل ، وما أسرع زوالها . ففي سني الطفولة مرحلة يستبدل فيها الطفل بألعابه الهوائية ألعابًا رياضية منتظمة ، فإذا بلغ الطفل هذه المرحلة ، ولم يتصل بأقرانه ولم يتعلم قذف الطابطة ، أو تجاذيف القارب ، أو ركوب الخيل ، أو الزحلقة أو الصيد ، أو السباحة ، فإنه يصبح على الأغلب فيما بقي من مراحل العمر حلس بيته . وقد لا يتعلم من هذا بعد ذلك شيئًا ، حتى ولو وجد من الوقت متسعًا ، لانه يتقاعس دائمًا أمام الجهد الذي تستلزمه التمارين الأولى ، مع ان الشاب يقدم عليها بكل حماسة وقوة . والغريزة الجنسية نفسها قد تزول بعد الامتناع الطويل لأن استمرارها تابع للعادات المكتسبة في سني فاعليتها التامة . لا تعود الذنس التادي في الفسق والفجور إلا بتأثير الرفيق السوء ، وعفاف الشباب يسهل على المرء غفة الكهولة . ان أعظم قواعد التربية خطورة هي أن تضرب الحديد وهو حار ، وان

تستفيد من أمواج الحماسة الاولى التي تدفع التلاميذ من موضوع إلى آخر ،
قبل تراجعها واختفائها .

ب - الفريزة والعقل

إن اختلاف الفريزة عن العقل أعمق من اختلافها عن الفعل المتعكس
لان العقل ألين من الفريزة وأحسن استمالة منها بالماضي والحاضر ، وأكثر
انطباقاً على الشرائط الجديدة ، فيخترع ويحدد ويبدع ، حتى لقد قيل ان
العقل هو الارتفاع ، وان الفريزة هي الوقوف والركود .

وقد جمع العلماء اختلاف الفريزة عن العقل في المسائل الآتية :

١ - الفريزة فاعلية عمياء - ومعنى ذلك أنها لا تستطيع أن تؤالف
شرائط المحيط السريعة التبدل ، بل تبقى كما هي . وقد قال (فابر) ان في
الفريزة ، إلى جانب العلم ، جهلاً ، مطبقاً وظلاماً عميقاً . فمن الأمثلة الدالة
على ذلك أن (السفكس) الأصفر الجناح حينما يصطاد جديداً يضعه
على باب جحره ، ثم يدخل جحره بعد ذلك ليطلع على ما فيه ثم يخرج منه ،
ويجرب فريسته اليه ، فاذا دخل السفكس جحره وأبعدنا الجديده عنه قليلاً
أعاده بعد خروجه من الجحر إلى محله ، ثم زار الجحر ثانية ، فاذا أعدنا
التجربة ، عاد السفكس إلى ما كان عليه ، وهكذا حتى يدخل الجحر
أربعين مرة . ومن هذه الأمثلة أيضاً أن العنكبوت يدافع عن شرنقته
بشدة ، فاذا وضعت في أرجله كرة من الراتنج بدلا من الشرنقة ، دافع
عنها بحماسة ، كما لو كانت شرنقته ، ولا يتزكها إلا بعد أن يمضي زمن
الافترينج ، ومنها أن الكلب الاليف يدوس غطاءه كأنه نائم على الارض ،
ومنها أن الحرة تستر بوازاها وتحاول ذلك حتى ولو كانت على الصخر ،
ومنها أن النحلة تملأ خليتها عسلاً وتستمر على ذلك خلال ثلاث ساعات
متوالية رغم ثقب الخلية وخروج العسل منها ، ولا يخطر ببالها أبداً أن تسد

الخصب لحفظ النفس فيها .

٢ - الغريزة متخصصة - العقل ينطبق على كل شيء أما الغريزة
فمحدودة متخصصة . قال فابريز : « إن الغريزة لا تعرف الأشياء إلا داخل
الطرائق الثابتة المرسومة لها » . مثال ذلك أن النحلة تقيس زوايا المسدسات
المنظمة التي تصنعها كأنها رياضي حاذق ، ولكنها تعجز عن الخروج من
قارورة وجه عنقها إلى جهة معاكسة للنور . مثال آخر : إذا قطعت الأهداب
التي تعود السفكس أن يجربها فريسته تركها وأعرض عنها من غير أن
ينبه إلى أنه يستطيع أن يجربها أيضاً بمخالبها . إن هذا الجراح الماهر لا
يعرف كما يقول (فابريز) إلا الأمور الداخلة في نطاق عاداته .

٣ - الغريزة نوعية - إن الغريزة مشتركة بين جميع أفراد الجنس
أو بين أفراد نوع واحد من ذلك الجنس من غير أن يكون هناك
اختلاف بين فرد وآخر ، أما أفعال العقل فتختلف بحسب الأفراد . مثال
ذلك أن لكل نوع من أنواع الحشرات المخدرة صيداً خاصاً ، وكل نوع
منها يختلف عن الآخر ، في تخدير فريسته ودفنها قرب البيضة ، وكذلك
كل نوع من أنواع الطير يختلف عن الآخر في صنع وكوره .

وقد يقال إن الغريزة لا تشمل جميع أفراد النوع فلماذا العقل لا
تملك الغرائز العجيبة التي نجدتها عند الغامليات . ولكن هذا الاختلاف
ظاهر فقط ، وقد نرد عليه بقولنا إن الغريزة كانت مشتركة بين جميع
الأفراد إلا أنها قد فقدت عند الملكة لعدم استعمالها لها . ولا فرق بين
الدودة التي تصبح ملكة أو التي تغدو عاملة ، لأن انصافها بهذه الصفة
أو يترك راجع إلى كيفية عنايتها بها ونوع الغذاء الذي تقدمه لها .

٤ - قسورية الغريزة وكما هو المباشر - إن القاتل العقلية تقتضي
الإكتمال والقمام والمخبر والتجوية . أما الغريزة قسورية ، ومعنى ذلك أنها

تولد مع الطيور ، فهي ليست ، إذن ثمرة من ثمرات خبيرة الفرد وتعلمه ، بل هي حروقة عن الجنس كله ، كما قال (فالمر) وحي طبعي كامن في القلب ، مثال ذلك : إن (لفسفكس) لا يعمم الجراحة من غيره ، بل يعرف بنفسه جميع المراكز المصيبة الواجب طعنها ، وكذلك أفراد الطير ، فهي تصطاد الذباب منذ خروجها من البيضة من غير أن تتعلم ذلك من غيرها . والنحلة لا تأخذ صنع اقراص العسل عن غيرها ، كما أن النملة لا تتعلم من أحد صنع الاروقة التي تحفرها تحت الارض ، فالافعال الغريزية فطرية وكاملة منذ ظهورها .

٥٠ - ثبوت الغريزة - - - ينجم مما تقدم أن الفعل للعقل لتكامله بالتدريج أما الافعال الغريزية ثابتة ، لا تتغير ولا تتكامل ، فالنحلة تصنع اقراص العسل في زماننا هذا كما كانت تصنعها في زمان ارسطو ، من غير أن تبدل منها شيئاً . ولكن علماء التطور قد يبنون لنا أن الغريزة قابلة للتغير والتعديل ، فلا هي محدودة الشكل ولا هي ثابتة ، فلا تجد غريزة واحدة في النوع تبقى على ما هي عليه ، بل ان الغريزة تتكامل على مر العصور بانتقالها من جيل إلى آخر . على أننا اذا اقتصرنا على دراسة الغريزة في الفرد ، تبين لنا أنها ثابتة محدودة ، وأكثرها ثبوتاً الفرائز البيولوجية ، فأفراد النحل تصنع العسل ، والعناكب تنسج اطيوط ، والطيور تبني الاعشاش ، ولا تتغير غرائزها من ميلاد الفرد إلى يوم وفاته .

ج - بعض الملاحظات على هذه الصفات

١ - ان نوعية الغريزة ليست مطلقة ، لان علامات العمل تختلف بملامحتها وعلابها من منطقة إلى أخرى ، وقد تختلف عاداتها أيضاً رغم وجودها في منطقة واحدة .

٢ - إن كمال الغريزة نسبي ، لان الحيوان يحتاج في بعض أفعاله الغريزية إلى شيء من الكسب والتعلم ، مثال ذلك إذا ولد الطير في القفص لم يبن وكره ولم يفرد كغيره من أفراد نوعه . وقد أشرنا سابقاً الى قول علماء التطور بتغير الغريزة وتكاملها على مر العصور بالتدريج .

٣ - إن ثبوت الغريزة نسبي ، لان الغريزة منقطعة ، فتتخذ أشكالاً مختلفة وتضعف وتضاعل ، وقد تتكيف بحسب الشرائط الخارجية ، وكثيراً ما تتغير وتتبدل صور أفعالها وفقاً للظروف المحيطة بها . ولقد أجريت في ذلك تجارب وملاحظات عدة ، أسفر غالبها عن تأييد هذا القول . فقد شاهد (فابر) في إحدى مستعمرات الحشرات أن غريزة السفكس الاصفر الجناح ليست عمياء تماماً . فهو يتوقف عن دخول جحره بعد تكرار التجربة ثم يجر فريسته ويدخلها إليه من غير أن يعود إلى ما كان عليه . وقد شاهد (روبو) أيضاً أن زنابير افرريقية لا تقوم بأفعالها الغريزية على نمط واحد وشاهد (بكهام) أن بعض أنواع الحشرات ، وهو من نوع الاموفيل ، يملأ جحره بقليل من التراب ، ليستريح ما وضع فيه ، وانه حينما يبلغ بعمله هذا سطح الارض يأخذ حجراً ويربص به تراب الحجر ، ليجمعه صلباً كتراب الارض المجاورة فإذا وجد اختلافاً في الاستواء وضع عليه قليلاً من التراب ثم ربصه بالحجر من جديد ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يحصل على استواء تام . وهذا يدل على أن الحيوان قادر في بعض الاحيان على استخدام الآلات .

ينتج من كل ما تقدم أن الغريزة تؤلف الشرائط الجديدة ، وانما ليست متخصصة تماماً ، ولا هي عمياء مطلقاً ، وان حدودها العليا بالنسبة الى العقل ليست أوضح من أفقها الادنى بالنسبة إلى الفعل المنعكس ، ولعل حدودها لا تتضح لنا تماماً إلا إذا بحثنا في حقيقتها على ضوء المذاهب الفلسفية

المختلفة ، فما هي إذن حقيقة الغريزة ؟

٣ - حقيقة الغريزة

الفلاسفة في حقيقة الغريزة على مذاهب مختلفة ، فمنهم من يرجع الغريزة الى العقل لمشابتها له في بعض مظاهرها الكاملة ، ومنهم من يرجعها الى الافعال المنعكسة لمشابتها لها في آليتها ، وأفقها الأدنى ، ومنهم من يجعل الغريزة مظهراً من مظاهر اندفاع الحياة (Elan vital) ولنبحث الآن في كل من هذه المذاهب على حدة .

أ - ارجاع الغريزة الى العقل

نظرية كوندياك وهيوم وفاللاس وبين

الغريزة عند كوندياك وهيوم عادات فردية زال منها أثر الفكر بتكرار الفعل . وقد اخذ بفكرة كوندياك هذه علماء نفسيون معاصرون كاسكندر بين وعلماء طبيعيون كفاللاس ، وزعموا جميعاً أن الافعال الغريزية هي عادات فردية مكتسبة ، تحت تأثير الارادة والعقل ، فلا فرق إذن بينها وبين العادات المكتسبة بالتكرار ، إلا أن الحيوان يشعر في أول الامر بالاحتياج فيقوم ببعض الافعال المطابقة لاحتياجه ، ثم يكررها على نمط واحد فتستقر فيه وتصبح عادات آلية .

لقد كان (باسكال) يقول إن العادة هي طبيعة ثانية ، ولكن هؤلاء العلماء يقولون على خلاف ذلك ان الطبيعة هي عادة ثانية . فان قيل لهم ان العادة مكتسبة والغريزة هي فطرية ، قالوا ان الغريزة ليست فطرية ، فقد يجمل البنا أن الطيور تصنع أعشاشها على نمط واحد كغيرها من أبناء جنسها وان الاحفاد تتبع الاجداد في ذلك من غير تبديل وتغيير ، ولا اكتساب ولا تعلم ، إلا أن هذا الظن بعيد عن الحقيقة ، لان المشاهدات

تكذبه ، فالطيور عندما تولد في الافنص لا تبني أعشاشها على صورة النوع بل تقتصر على جمع المواد وتكويها بعضها فوق بعض من غير ترتيب وكذلك فهي لا تفرد تفريداً طبيعياً شبيهاً بتفريد النوع ، بل تقلد في ذلك أصوات الطيور المرافقة لها .

ولكننا إذا حللنا رأي (كوندريك وفاللايس وبين) وجدناه بعيداً عن الحقيقة ، لأن الأمثلة التي جاؤوا بها لا تثبت اكتساب الفرد للفريزة بل تدل على أن بعض الافعال الفريرية في الحيوانات العالية تقبل التغير والتعديل تحت تأثير الخبرة والتربية . فإذا دللتها التجربة على ضرورة اتباع مسلك خاص أكثر ، فقد يولدت فيه يوجهت أفعالها في اتجاه معين وأعطتها مظهراً خاصاً بها ، فمن أفعال الحيوان ما هو مكنسب ومنها ما هو مجرد عن كل اكتساب وتعلم ، كالأفعال الفريرية المتصلة بأساس الحياة . لقد أبطل (كوندريك) أثر الوراثة وعظم أثر التقليد في تكون الفريزة ، ولكن التقليد لا يعمل لنا لتكون الغرائز عند الحشرات . إن أكثر الحشرات تموت قبل خروج صغارها من البيض ومن غير أن يتصل الجيل اللاحق بالجيل السابق ، فلا مجال في هذه الحالة للتربية والتقليد . ولا يعمل أن يصل الفرد بفهمه الشخصي وإبداعه إلى اختراع نفس الافعال التي اختراعها أجداده ، إذ كيف تتفق هذه الاختراعات المختلفة وتشابه ويجبى كلها على نمط واحد . فلا يحيد إذن عن القول أن الفريزة وراثية ، وإذا كان لابد من القول أنها عادة ، فتهذه العادة يجب أن تكون وراثية لا فردية .

الفريزة عادة وراثية

نظرة لامارك وصبنير . — إن رأي لامارك وصبنير في الفريزة معمم لأنهما في تطور السكان ثابت الحية . للامارك يعتقد أن الأنواع تنشأ بعضها

عن بعض بتحول تدريجي دائم . وعلة ذلك عنده ان الحيوان يسمى لمؤالفة البيئة . فاذا تغيرت شرائط الحياة بذل جهده لمؤالفة الشرائط الجديدة ، فيبدل هذا السعي جسده وتنقل هذه التغيرات من جيل إلى آخر بالوراثة . فكأن هذه التغيرات عادات جسمية مكتسبة من قبل الافراد ، الا أنها تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، وما كان منها عادة في جيل يصبح بانتقاله الى الجيل الذي بعده غريزة . فالغريزة هي إذن عادة ثانية .

ويرى سبنسر أيضاً أن الحياة هي مؤالفة دائمة ، ومعنى ذلك أن الكائن الحي يخلق في نفسه أثناء حركته عادات تسهل عليه مؤالفة المحيط الخارجي بصورة آلية . فاذا كانت هذه المؤالفة ناقصة كانت حركة الحيوان مصحوبة بشعور ، وإذا كانت تامة كانت حركاته لا شعورية . أما الغريزة عنده فهي ميزات مشتركة بين أفراد النوع أو هي مجموع العادات التي اكتسبها الافراد وتوارثوها بعضهم عن بعض لأنها من لوازم الحياة ومطالبها الضرورية .

موضوعات هذه النظرية . — إن هذه النظرية تجعل العقل حاكماً في تكون الغريزة . نعم ان هناك عادات منفعة ، قابلة ، لا أثر للعقل والاختيار الارادي فيها ، كتعود إقليم من الاقاليم أو رائحة من الروائح ، ولكن الغرائز لا تتولد من العادات المنفعة ، فقد يتهود الحيوان إقليماً من الاقاليم أو رائحة من الروائح وتبدل حياته بحسب الشرائط الجديدة . إلا أن هذه العادات الحيوية لا تنقلب إلى غرائز ، فالعادات التي تنقلب إلى غرائز هي العادات الفاعلة ، أي الحركات التي أدرك الحيوان نفعها ، فرغب فيها ، وأرادها ، ثم كررها حتى أصبحت آلية تماماً .

ينتج من ذلك كله أن نظرية (لامارك) في الغريزة تستند الى موضوعين:

١ - انها ترجع الغريزة إلى أفعال إرادية مدركة

٢ - انها تفرض توارث العادات المكتسبة .

ويمكن تلخيص هذه النظرية بقولنا ان الغريزة هي عقل معطل

(Intelligence dégradée)

اعتراض داروين . - وقد رد (داروين) على هذه النظرية بقوله

ان عاملات النحل تملك أعجب الفرائز وهي حشرات عاقرة ، تولد من ملكة لا تملك غريزة صنع العسل . فكيف تأخذ العاملات هذه الغريزة عن الاجداد ، لابل كيف تنقلها إلى الاحفاد وهي كما بينا لا تلد ولا تولد بعضها من بعض .

الجواب . - لو كانت غريزة صنع العسل متأخرة في ظهورها على انقسام النحل إلى ولود وعافر لكان اعتراض (داروين) هذا قوياً جداً ولكانت العادات التي اكتسبتها الحشرات العاقرة عديمة التأثير في تبديل صفات النوع . إلا أننا نستطيع أن نتصور أن كل نخلة كانت في الاصل ولوداً ، وأن جميع أفراد النحل كانت متصفة باللقح وصنع الشمع والعسل ، وان استقرار المادة في النوع متقدم على انقسام العمل بين الافراد واختصاص كل منها بعمل معين . فتكون غريزة صنع العمل في هذه الحالة مشتركة بين جميع الافراد ، إلا أنها قد تظهر عند البعض وتختفي عند الآخر ، ولا عجب في ذلك لان ظروف الحياة كثيراً ما تتمم من إظهار الفرائز وتحول دون الاستفادة منها .

اعتراض ثان . - ولكن العلماء قد جاؤوا برد آخر على نظرية

(لامارك) . قالوا ان الفرائز المعجبية موجودة عند الحيوانات الحولية ، أي عند الحشرات التي لا تعيش إلا عاماً واحداً . وأنى لها أن تكسب هذه الفرائز المعجبية وهي محرومة من مواهب العقل . فلو كانت غريزة

(الشفكس) الجراحية متولدة من عادة وراثية ناشئة هي نفسها عن أعمال عاقلة وخبرة وتجربة منظمة لوجب القول بوجود ذكاء خارق عند أجداد هذا الحيوان . أضف إلى ذلك أن تكامل الغرائز يقضي زمانا طويلا ، وتجربة واختباراً ، فكيف تم للحشرات اكتساب هذه الغرائز ، وهي لا تعيش على الاكثر إلا سنة واحدة .

فرضية بيرييه . - لقد أدرك (بيرييه Perrier) قيمة هذا الاعتراض فقال : يوجد اليوم في الطبيعة حشرات ، وهي حيوانات حولية ، لا تسكن في حياتها القصيرة الحاضرة للدراك والتقليد ولا لاكتساب الغرائز المعجبية . الا أن هذه الحشرات قد كانت في الدور الاول من حياة الارض متصفة هي وحدها بالحركة والنشاط ، وكان دور الحرارة المعتدلة عصرها الذهبي لانها كانت تطير من محل إلى آخر فتأمن شدة البرد . وبطش الحيوانات الضارية ، حتى أن أجسامها كانت عظيمة وحياتها طويلة ، هادئة ، فأوصلها ذلك إلى أفعال عقلية عجيبة ، ثم انتقلت هذه الافعال العقلية من جيل الى آخر بالتقليد ، ثم انقلبت بالتمكرار إلى عادات ، ثم ولدت هذه العادات حركات آلية مستقرة في الاعضاء والاعصاب ، فأصبحت بذلك وراثية بعد أن كانت فردية شخصية .

فلما جاء الشتاء قتل البرد معظم الحشرات ، الا ان بعض الحشرات التي ادركت من البلوغ في فصل الصيف باضت بيوضها قبل آخر الخريف فلما ادركها الموت عند مجيء الشتاء لم يؤثر ذلك في حياة النوع لبقاء البيوض محفوظة . الا ان حياة الحشرات قد أصبحت على هذه الصورة قصيرة لا تتجاوز بضعة شهور ، وصار كل جيل منفصلا عن الآخر ، فلم يبق أثر للتجربة الشخصية والخبرة الفردية والتربية ، بل زال ذلك كله لقصر حياة الفرد ، وانقلب الى حركات آلية . وورثة مستقرة في النوع . ولما كان بعض الحشرات يعيش مجتمعاً كالنحل والنمل كان في وسعه أن يتغلب على الشتاء بالتجائه

الى كوره ، فامتدت حياته واستطاع بذلك أن يكتسب العلم بالتجربة والخبرة والملاحظة وأن يورث من بعده شيئاً مما اكتسبه ، فتولدت من ذلك عادات اجتماعية عجيبة تدل على العقل ، ان غرائز النحل الحاضر هي آثار دالة على العقل القديم

الرد على نظرية بربه . — ان للنبات غرائز ، فهل نقول انها مشقة من العقل ؟ فما ذكره داروين ان حركات النباتات المتسلقة (*Plantes grimpantes*) شبيهة بالغرائز ، وأنه من الصعب على العالم المادي أن يرجع هذه الحركات الى حالات الترويض . قال ان بعض النباتات تحرك اطرافها كما يحرك الحيوان ارجله ، فتتأثر بالجاذبية الارضية ثم ترتفع ثم تتأثر بالنور فتتحني امامه او تنبعد عنه واذا لمست جسماً أحاطت به وقبضت عليه بقوة ثم النفث حوله على شكل لولب ، واتجه ساقها الى فوق كانه لولب لين . فهذه الحركات كما قلنا شبيهة بغرائز الحيوان ، لا بل هي غرائز حقيقية ، فهل نقول انها عادات وراثية مصحوبة في الاصل بارادة وعقل ؟ .

جواب كوب . — لم يتردد (كوب Cope) ^(١) وهو أحد تلاميذ لامارك ، في قبول هذا الرأي ، ويسمى مذهبه بالمذهب الروحي لقوله بوجود العقل في كل شيء أي في الجماد والنباتات والحيوان . فما قاله ان النبات حيوان معطل ، وان الكائنات الحية كلها كانت في الأصل قادرة على الحركة منصفة بالشعور ، فأضاع النبات ذلك عندما انتجس الى الارض واستقر فيها وتمت له أسباب المؤلفة التامة .

ولا يزال هناك نباتات منصفة بالحركة كالاشنيات (*Algues*) وغيرها وهي أثر باق من الماضي ، شاهد على صفات النباتات القديمة ، الا ان النبات قد أصبح اليوم محبوساً في أقفاص خشبية ، محروماً من الشعور بمد

(1) Cope, The origin of the fittest, « De l'origine du plus apte » .

أن كان في الماضي حيوانا منصفاً بالحركة والحرية والعقل .
الرد النهائي على هذه النظرية . — إتنا لا نستطيع الآن أن ننقاش
آراء (يويه) و (كوب) في طول أعمار الحشرات واتصافها بالعقل ،
ونقدم عالم الحيوان على عالم النبات في الوجود ، ولكننا نقمصر على القول
ان هذه الآراء توقعا في شبه كثيرة . فمنها قول (ساباتييه) : لو كانت
الغريزة متولدة من العقل لوجب أن يكون أعقل الحيوانات أكثرها غرائز
ولكن الواقع يكذب ذلك ، لأن غرائز الحيوانات الفقارية أقل . من
غرائز الحيوانات المفصلية ، وغرائز الانسان أقل من غرائز اللبونة ، فالغريزة .
لم نقول إذن من العقل ، وأقل الحيوانات عقلا أكثرها غريزة .

ب - ارجاع الغريزة الى الولاية

الغريزة في هذا المذهب ليست متولدة من العقل ، بل هي فعل ميكانيكي
ناشئ عن آلية محضة .

الحيوان آلة . — فمن الذين ذهبوا الى ذلك (ديكارت) ، إذ قال ان
الحيوان آلة مركبة لا شعور فيها ولا عقل ، فهو لا يفعل شيئا عن علم
ولا يدرك ما يفعل ، بل ان أفعاله متولدة من تركيب أعضائه وترتيبها .
والدليل على ذلك أولا أن الحيوان لا يتكلم وثانيا أن غرائزه متخصصة ،
فاذا كان حادثا في فعل كان جاهلا في الأفعال الأخرى ، فهو إذن لا
يفكر ، بل يتحرك كآلة ، كأنه ساعة مؤلفة من لوائب ودواليب تدل
على الوقت دلالة محكمة ، ولكن من غير أن تكون عالمة بما تفعل .
وقد أخذ بنظرية ديكارت هذه بعض العلماء المعاصرين كمودسلي
الانكليزي و (برت) الالماني .

مناقشة . — لم يقيم على نظرية (ديكارت) هذه دليل مقنع ، لانه
لبس في وسع الانسان ، كما صرح بذلك ديكارت نفسه ، أن يدخل الى

قلب الحيوان ويطلع على ما يجري في نفسه . فلا يمكننا أن نفرق بين أفعاله الشعورية وأفعاله اللاشعورية وأن نوضح آلية غرائزه من غير أن نستند كما في النظرية السابقة إلى عامل الوراثة .

الفرائز هي سلاسل من الأفعال المنعكسة . - زعم أصحاب النظرية الداروينية الجديدة أن الفريزة هي أفعال منعكسة مركبة أو هي مجموع تغيرات عرضية أيقاها الاصطفاء الطبيعي . وقد علل (داروين) قبلهم تحولات الكائنات الحية بتغيرات خلقية أو كما يقول تلاميذه المعاصرون بتغيرات انتقالية ، فإذا كانت هذه التغيرات قافية احتفظ بها الفرد لنفسه ونفوق بها على غيره في تنافس البقاء . فأولاد بطن واحد لا تكون صفاتهم واحدة بل يختلفون بعضهم عن بعض كثيراً ، فلا يفوز في معترك الحياة إلا من كان منهم منصفاً بالصفات النافعة ، وهكذا لا يزول إلا الضيف ولا يبقى إلا الأقوى ، والأصلح . وليست هذه التغيرات جسمية فحسب كتغير الطول أو اللون أو تناسب الأعضاء ، بل قد تكون نفسية كتغير الاستعداد لفعل من الأفعال أو لرد فعل مطابق للحاجة . نعم انه من الصعب أن يحصل الفرد دفعة واحدة على تغير خلقي شبيه بالفرائز العجيبة الموجودة عند الحشرات ، ولكن الفريزة تنقسم إلى سلسلة من الأفعال المنعكسة ، وكل منعكس بسيط هو تغير خلقي أقره الاصطفاء الطبيعي . فمن الممكن إذن أن نتجمع آثار هذه التغيرات بعضها فوق بعض ، وأن تولد بنجمها الفعل الفريزي .

تغير الفريزة . - ولكن أسأ واحداً يمنعنا من قبول هذا الرأي ، وهو أنصف الفريزة بالكمال ، فلو كانت الفريزة سلسلة من الأفعال المنعكسة لما كانت كاملة منذ ظهورها ، بل لتغيرت تبعاً للتطور ، وهذا ما ذهب إليه (داروين) اذ صرح بتغير الفريزة وذكر لنا أمثلة كثيرة للدلالة على ذلك . نعم ان الفرد لا يستطيع الان أن يضيف شيئاً الى الفرائز الثابتة في النوع

ولكن اطلاق هذا الحكم على الانواع القديمة خطأ فاحش ، فقد يكون الثابت في الحاضر متغيراً في الماضي ، وليس ادل على تغيرات الماضي من التغيرات التي نشاهدها اليوم عند الانواع التي لم يثبت التطور بعد غرائزها فمن هذه التغيرات التي ذكرها (داروين) ان الزنابير تصنع في بعض الاحيان خلايا منفصلة غير دائرية ، وان حشرة تعيش في المكسيك تدعى (ملببونا دومستيكا *Melipona Domestica*) تصنع صفاً من الشمع مسكياً من خلايا اسطوانية ، وان نحل بلادنا يصنع خلايا سدسة الشكل . فالنحلة لم تحل اذن هذه المسألة الهندسية دفعة واحدة ولم تصل الى هذه النتيجة إلا بالتدريج والتردد الطويل . ولكن هذا التردد وهذه المحاولات المتتابة لم تكن بالضرورة ناتجة عن إرادة وعقل ، بل ان ظهورها كان عن اتفاق ومصادفة . فاذا أصاب الفرد تغيراً خلقياً ما ، وكان هذا التغير نافعا له في معترك الحياة احتفظ به واستبقاه لنفسه ، ثم اتجمع بعد ذلك آثار هذه التغيرات المتتابة وتكون من مجموعها الغرائز . فالغريزة لم تولد اذن من العادات المكتسبة كما زعم (لامارك) وتلاميذه ، بل تولدت من ادخال التغيرات الخلقية العرضية .

فالنظرية الداروينية الجديدة لتجنب المسائل الخلافية التي أوقعتنا فيها نظرية لامارك كوراثة الصفات المكتسبة وإرجاع الغريزة إلى العقل والارادة ، الا أنها كما بينا تجمل ظهور التغيرات العرضية قائماً على الاتفاق والمصادفة ، وهذا القول مشتمل على شبهة هي أقبح وأشنع من الاولى .

راي هنري فايو . — وقد وجه العلماء على الداروينيين اعتراضاً مقبلاً من ملاحظات (هنري فايو) . قالوا ان السفكس مثلاً هو جراح ماهر يصطاد فريسته فيطعننها تسع طعنات متوالية في مراكزها العصبية المختلفة ثم يوث رأسها لاميقتلها ، بل ليخدرها ويتركها بالقرب من بيضته مع

انه لن يرى السرفة التي ستخرج منها . فلو فرضنا أن غريزة السفكس هي سلسلة من الافعال المنعكسة وانها لم تكن دفعة واحدة بل تكاملت بالتدريج لما استطاع السفكس أن يستفيد منها . لانه اذا أخل بشرط من شرائط الفعل ، أبطل حكمة الغريزة ، فهو ان قتل فريسته بدلا من أن يخذرها أفسد لهما قبل زمن التفرخ ، وان قصر في تخديرها فرت منه ، وفي كلا الحالين لا يتجدد السرفة بالقرب منها غذاء ، فتموت وينقرض النوع بئوتها . فيجب لذلك اذن أن تكون غريزة (السفكس) كاملة منذ ظهورها لا أن تتكامل بالتدريج ، ولا يمكن ايضاح هذا الكمال الخلقي بنظرية الاصطفاء الطبيعي .

ولكن ملاحظات العلماء المعاصرين قد اضعفت اعتراض (هنري فابر) هذا ، لانها قد بينت لنا ان علم السفكس ليس سوى اسطورة ، فهو يطعن فريسته كيفما اتفق أي في الجهة التي يستطيع الوصول اليها ، فاذا كان عدوه من مستقيمة الجناح ذات الخالب الخلفية ، ثبت نفسه على الظهر أو ثنى بطنه للوصول اليه ، واذا صادف حلقات البطن أولج ابرته فيها وفقا لخطوط المقاومة الضعيفة ، فهو اذن يطعن عدوه حيث يستطيع الى ذلك سبيلا ، فلا يصيب دائما مراكزه العصبية بل قد يصيبها ويصيب ما بينها ولا يمرث رأس فريسته ليخذرها بل ليدافع عن نفسه ، ويهاجم عدوه بقسوة وشدة من غير أن يعني بقواعد الجراحة ، فليس اذن في غريزة السفكس أسرار وعجائب ، انه يهاجم على فريسته ، فيتنجب أولا مخالبها ثم يمد جسمه ليتمكن منها ثم يولج حمته بين أقسامها الصلبة . وفعله هذا غريزي كفعل الثور الذين يحرك رأسه استعدادا للانطح او كحركة الفرس الذي يضرب برجله الارض ، او كحركة الارجل في الحيوانات القشرية أو الحشرات المستقيمة الجناح ، أو كحركة الانسان عند الخطر . فلا تعجب اذن للسفكس كيف يدافع عن نفسه وكيف ينفذ الخطر في

الهجوم على عدوه ، ولا تجعل منه عالماً بفن الجراحة ، لان هذا الامر أشبه شيء بأسطورة .

المشاكل الباقية . — ولكن هذه الملاحظات التي جاء بها العلماء لم تبدد كل مشكلة اذ كيف يقاتل (السفكس) حيوانا لا حاجة له فيه ؟ إنه من آكلة النبات وسرفته وحدها من آكلة اللحوم فهو اذن يعمل من غير أن يعلم مستقبل جنسه ويصطاد الحشرات لسرفته لا لنفسه ، فكيف يفعل هذا بسائق المصادفة والاتفاق ، فلو قلنا انه كان في الماضي اطول حياة مما هو عليه الآن وانه كان كسرفته من آكلة اللحوم وأنه كان يصطاد الحشرات لنفسه ولا عقابه معاً لما بددنا جميع الشبهات ، اذ يرد على ذلك سؤال وهو لماذا تبدلت غريزة السفكس حينما اصبح حولياً ، فصار يكتفي بتخدير فريسته بدلا من قتلها ، اليدخرها لنفسه . كلا ، انه يخدرها الان لمتغذى بها السرفة بعد خروجها من البيضة ، فكأن الطبيعة قد عوضت عليه خسارته بمنعكس جديد في سبيل بقاء النوع ، ان تلاميذ (داروين) يعتبرون هذا المنعكس الجديد تغيراً عرضياً واتفاقاً ، ولكن ليت شعري ، اليس القول بالاتفاق والمصادفة اقراراً بعجز العقل ؟

ان الاصطفاء الطبيعي يستلزم هو نفسه وجود غريزة اولية . — وما يقال أيضاً في الرد على الداروينيين ان فكرة الاصطفاء الطبيعي تقضي هي نفسها وجود غريزة اولية . فهم قد جعلوا الغريزة فعلاً منعكساً مركباً ، وقالوا ان الاصطفاء الطبيعي يثبت هذه الافعال المنعكسة في النوع ، ولكن الاصطفاء الطبيعي يستند الى غريزة الحياة ولا وجود له الا بها ، لانها هي التي تسوق الى تنازع البقاء ، حتى لقد سماها (سيدنوزا) بنزوع الموجود الى الثبوت في الوجود ، وسماها (شوبنهاور) بارادة الحياة . وهي التي تدفع

الكائن الحي الى البحث عن غذائه ، ولولاها لهلك لا محالة ، فلا معنى اذن لتنازع البقاء بدون غريزة الحياة .

وإذا قيل ان هذه الغريزة الاولية هي والحياة شيء واحد ، وأنه لا حاجة لايضاحها لأنها اولية ، قلنا ربما كانت الغرائز الأخرى لا تختلف عن غريزة الحياة في حاجتها الى التعليل فلا معنى لايضاحها بالانفعال المنعكسة المركبة وترك غريزة الحياة وحدها بدون تعليل . وبكفي لابطال نظرية من النظريات ان يشذ عنها حادث واحد ، لانه لا علم الا بالكليات ، فإذا كانت نظرية داروين تعمل لنا جميع الغرائز وتعمجز عن تعليل غريزة الحياة ، قلنا ان تعليلها جزئي ، لا كلي ، وكل تعليل جزئي مخالف لشرائط العلم .

الغريزة لم تتولد من جمع الانفعال المنعكسة . - وأخيراً فان تدقيقاً بسيطاً في النظرية الداروينية الجديدة يبين لنا ان الغريزة لم تتولد من جمع الانفعال المنعكسة بعضها الى بعض لان التجربة تدل على ان هذا الجمع لا يكفي لجعل الانفعال الجديدة متفقة مع الحاجة ، بل يجب لذلك أن تتبدل الحركات السابقة . هـ ان (السفكس) كان يصطاد الحشرات لنفسه ولسرقة نملها ، انه في هذه الحالة لا يتم بقاء فريسته حية بعده . فلا يتورع في ضربها حيث يشاء لقتلها ، ثم لنفرض ان شرائط الحياة قد تغيرت بالنسبة الى « السفكس » حتى أدى اشتداد البرد في الشتاء الى موته بعد زمن البيض . ولنفرض ان الطبيعة قد اضافت في هذه الحالة الى التغيرات العرضية السابقة تغييراً جديداً فجعلت السفكس يستبدل بطريقة القتل طريقة الادخار . ان هذا الابدال لا ينتج عن اضافة منعكس جديد الى الفعل المنعكس السابق ، بل يقتضي تغير الحركات الجزئية السابقة ، وتنسيقها ، ولا يمكن أن يكون هذا التغيير المتناسق ناتجاً عن المصادفة والاتفاق .

ج - النظريات الغائية

الغائية المدرسية . - ان النظرية الغائية شبيهة بنظرية (لامارك) الا انها لا ترجع الفريزة الى عقل الفرد بل الى عقل اعلى منه منبث في الوجود أو مفارق له . فالعالم في هذا المذهب قد رتب على مثال الامور الانسانية كانه صورة محدوسة لخطّة عامة معقولة ، وكان كل شيء في الكائن الحي من اعضائه الى وظائف أعضائه وغوائزه المقابلة لها ، تابع لغاية واحدة ألا وهي بقاء الفرد وحفظ وجود النوع . فالفريزة هي إذن مظهر من مظاهر القوة السامية المسيطرة على الوجود ، بها ينسجم الكائن الحي في نظام الكون ، وفي نظام الوجود وحدة مبنية على تضامن العناصر وتعلقها بعضها ببعض ، وهي توضح لنا اختلاف نزعات الحيوانة وتمازج صورها الظاهرة في الفريزة .

مناقشة هذه النظرية . - ان هذه النظرية لا تتفق مع الحوادث الطبيعية . قال (هنري برغسون) وهو من الذين انتقدوا الغائية والآلية معا . ان الفلاسوف الذي يعتقد أن كل جزء من أجزاء الكون دال على خطة عامة معقولة ، ينبغي أن يخبأ أمله شيئاً قسدياً عند مجابهة الحوادث ، لأن التطور ليس خركة الى الامام فقط ، بل هو في كثير من الاحوال وقوف أو انحراف عن الغاية أو رجوع الى الوراء . لو كانت الحياة مطابقة لخطّة عامة مدبرة لكان اتساقها في ظواهرها العالية أتم وأبين ، كالبناء الذي كلما ركبت أجزاؤه بعضها فوق بعض ، حقق فكرة المهندس ، وأظهر خطته ، فهل في تطور الكون ما يشبه هذا ؟

نظرية هنري برغسون . - على أن مذهب (هنري برغسون) لا يختلف في ذلك عن المذاهب الغائية . لانه سلك هو نفسه طريقاً غائباً مقتبساً من المذاهب الالمانية الخيالية . فقد كانت المذاهب القديمة تقول بغائية عاقلة .

أما هنري برونون فقد قال بغائية لاشعورية محضة ، وكانت المذاهب القديمة تقول بتقديم القصد على الحوادث وتشبه فعل الطبيعة بفعل الانسان وقصده ، أما هنري برونون فقد جرد فاعلية الحياة من كل قصد وجعلها ناتجة عن عفوية حرة واندفاع مبدعة هي المنبع الحقيقي لتطور الانواع . قال ان الغريزة هي ظاهرة مباشرة لاندفاع الحياة ، لا بل هي تتم عمل الحياة في تعضية المادة ، فلا يمكنك أن تقول أين ينتهي عمل الحياة وأين تبدأ الغريزة . وقال أيضاً : ان الدجاجة التي تكسر قشرة البيضة بمنقارها تعمل بالغريزة ، ولكن عملها هذا لا يختلف كثيراً عن الحركة الرشيمية . أنظر الى خلايا الجسم الحي ، انها تتغذى ، وتدافع عن نفسها ، وتوالد وتعمل معاً في سبيل غاية واحدة ، ثم انظر الى أفراد النحل في كورة واحدة ، ان كل نحلة هي خلية في جسم عضوي واحد . وغرائز الافراد في كورة النحل ، شبيهة بوظائف الخلايا في الجسم الحي .

فالغريزة تختلف إذن عن العقل اختلافا ذاتياً ، نعم انهما يتعاونان في الحيوان ، ولكن كلا منهما يتجه اتجاهاً مختلفاً عن الآخر . لقد أخطأ الفلاسفة الاقدمون في زعمهم أن الغريزة والعقل هما درجتان مختلفتان لامر واحد ، لان الغريزة لا تختلف عن العقل في درجتها فقط ، بل هي مخالفة له في اتجاهاها أيضاً . انهما يتولدان معاً من اندفاع الحياة ، ثم يسلكان طريقين متباينتين . فالعقل متجه نحو المادة ، هدفه صنع الآلات والادوات الجامدة ، أما الغريزة فقد صاغتها الطبيعة على صورة الحياة حتى جعلتها قادرة على إبداع آلات متعضية ، وطريقة العقل مادية أما طريقة الغريزة فعضوية ، وما يحاله العقل ويشرحه ، تحسه الغريزة وتدركه مباشرة وتمثله تمثيلاً ، فتتدرج بالاشياء وتتحدها وتدركها من داخلها ، هكذا يدرك (السفكس) سر فريسته من غير أن يحتاج كعلماء الحشرات الى معرفة سرا كزها العصبية .

الخاتمة

١- إن هذه النظرية تسلم بصفات الفريزة كما جاء بها (هنري فابر) من غير أن تناقشها . لقد بالغ العلماء في غائية الفريزة وصفتها العمياء وحذقها حتى جعلوها سرّاً من الاسرار فجاءت مباحثهم مزيجاً من المبالغات والغرائب والاساطير التي تصلح للرواية والادب لا للتاريخ الطبيعي . وأعجب من ذلك كله أن يتخذع بها عالم مثل (فابر) وفيلسوف عميق مثل (هنري برغسون) .

٢- إن هذه النظرية تجعل الفريزة مضادة للعقل ، مع أن الحوادث تثبت لنا عكس ذلك تماماً . فتبين لنا أن هناك حدوداً متوسطة بين الفريزة والعقل وأن الفريزة تتغير وتتوالف شرائط البيئة ، وقد أذعن أصحاب المذهب الغائي جميعهم لهذه القضية وسلموا بأن الفريزة والعقل يتعاونان في الحيوان ، وإن كلا منهما متصل بالآخر .

٣- إن نظرية (هنري برغسون) قد وحدت بين الفريزة والحياة . وهذا صحيح بالنسبة إلى الفريزة من حيث هي نزعة عامة ، لا من حيث هي سلوك مركب من حركات وعمل مؤلف من أفعال ظاهرة تعبر عن النزعات الخفية ، فنحن لا نريد الآن أن نملل غريزة الغذاء أو غريزة الامومة من حيث هي نزعة خفية ، بل نريد أن نوضح الصور المعينة والاشكال الدقيقة التي انصف بها نزوع الحيوان إلى الغذاء وميله إلى تربية صغاره .

إن النظرية النائية لا توضح لنا شيئاً من ترتيب هذه الصور وآلية الحركات المقومة لها ، وما الايضاح باندفاع الحياة إلا وهم وتضليل . فما هي اندفاع الحياة وما هو هذا الحدس الذي نمازج به حقيقة الوجود ، إننا لا نفهم كيف يمازج السفكس حياة فريسته وكيف يدركها من داخلها إدراكاً مباشراً وكيف يطلع بذلك على الوسائل الجراحية اللازمة

لتخديرها . وإذا طلبنا من (هنري برغسون) وتلاميذه إيضاح هذا الامر على ضوء العقل ، قالوا ليس في وسع العقل أن يفهم حقيقة الحياة .

٤ - النتيجة

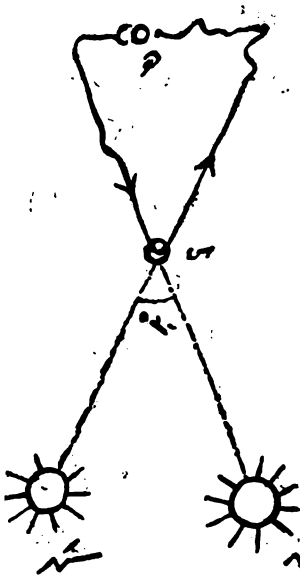
ينتجج من هذه النظريات المختلفة أن لكل من العقل والآلية أثراً في إيضاح حقيقة الغريزة . فالغرائز البسيطة تنحل إلى الآلية ، أما الغرائز المركبة فلا يمكن توضيحها إلا بتعاون الآلية والعقل .

إن الغرائز البسيطة تنحل إلى حركات أولية كالترتيبزم والتاكتيزم والحساسية التفاضلية ^(١) والاطراد الحيوي ^(٢) والذاكرة العضوية . فمن الغرائز التي يمكن إرجاعها الى (التروبيزم) غريزة النبات المتساق ، ونسعى حركة النبات الدائرية حول الجسم بحركة الاشياء اللامسي (Tropisme tactile)

(١) الحساسية التفاضلية (Sensibilité différentielle) هي ردود الفعل التي تتولد من تغير شدة المؤثر . مثال ذلك أن بعض الحشرات يتجه نحو النور (فوتو تروبيزم إيجابي) فإذا وضعنا على منبع النور حاجزاً غيرت الحشرة اتجاهها ثم رسمت نصف دائرة وصارت في اتجاه معاكس للاول . وحاملات الوب من أصداف البحر (Serpule) تنبسط تحت تأثير النور فوق أنبوبها الكلسي ، فإذا حجبت الغيوم نور الشمس عنها تقاوت ورجعت الى الأنبوب . وبقى المنازل يهرب من النور ، فإذا أضأنا طريقه فجاء بمصباح جديد ، غير حر كته واتجه نحو النور . (٢) الاطراد الحيوي (Les rythmes vitaux) للاجسام الحية تأثيرات دورية متولدة من العوامل الخارجية كالإضاءة والحرارة والمد والجزر ، فإذا انقطع المؤثر الخارجي بقيت هذه التأثيرات محفوظة فيها ، مثال ذلك أن بعض الديدان يعيش على سواحل البحر ، فيخرج من الرمل عند الجزر ويدخل فيه عند المد ، فإذا وضع في أحواض مائية استمر على حر كاته الدورية السابقة .

ومن الغرائز التي يمكن إرجاعها إلى (التاكثيم) اتجاه الفراشة نحو النور واختباء سهرتها في ساق النبات هرباً من النور . ومنها ما يمكن إرجاعه إلى الحساسية القفازلية كتظاهر بعض الحشرات بالموت ، وتذكر السرطان المسحي عنكبوت البحر ، واختبائه وراء الأشنية ، ومنها ما هو اطراد حيوي كتزوع الخفاف إلى الهجرة عند مجيء الشتاء ، ومنها ما هو ذاكرة عضوية كغريزة النمل في رجوعه إلى الاوكار . وقد تكون هذه الذاكرة عضلية ، أو شمعية ، أو بصرية (شكل ٥٥) .

أما الغرائز المركبة فتتألف من اجتماع هذه الحركات المختلفة وامتزاجها بعضها ببعض . وفي وسع العالم الطبيعي أن يكشف عن هذا التركيب باتباع طريق المقايسة ، فيقايِس بين الأنواع القريبة ويشاهد غريزة من الغرائز في كل نوع منها فيطلع بذلك على أدوار تطورها المختلفة ويهتدي إلى معرفة أصولها .



(شكل - ٥٥)

(شكل - ٥٥) الاتجاه عند النمل

تخرج النملة من وكورها (هـ) واتجه نحو الشمس وهي في (ش) ، ثم تحبس في (س) من الساعة (٣) حتى الساعة (٥) بعد الظهر ، فإذا أفلتت عادت إلى وكورها بالاتجاه معكوس يشكل مع الاتجاه الأول زاوية قدرها ٣٠ درجة مساوية للزاوية التي أحدثتها الشمس بانتقالها من (ش) إلى (شـ) . فالشمس كانت عند الذهاب في اتجاه الحركة ، فأصبحت عند الاياب في عكس الاتجاه .

مثال ذلك ان ذات الخنافس تبيض بيوضها بالقرب من فرائس حية ،

وهناك أنواع متوسطة بين ذات المثاقب والمغشية الجناح : منها ما يحمل الى وكره فريسة ميتة قتلها بثقبه ، ومنها ما يبيض في موضع ما ، ثم يذهب الى الصيد فاذا خرجت السرفة من البيضة جاءها كل يوم بما تصيده من الحشرات ، ومنها ما يكتفي بجمع الحشرات الميتة .

فهذه الامثلة وغيرها تثبت لنا أن الغريزة ترتقي ارتقاء تدريجياً عن طريق التعلم ، فتبدأ بالاعمال البسيطة ثم ترتقي منها الى الاعمال المركبة فالعمل الاول قد يكون منعكساً بسيطاً كقرصة الزنبور عند لمسه جسماً من الاجسام ، وقد يكون تغيراً عرضياً مفاجئاً . وفي أكثر هذه الافعال الاولى البسيطة منفعة مباشرة للفرد ، الا أن تكامل هذه الافعال لا يتم إلا بتأثير العقل ، وفي تكاملها التدريجي منفعة للنوع . فالغريزة تستلزم اذن التعلم والعقل وتركز في الوقت نفسه على الاصطفاء الطبيعي .

فلا مفر اذن ، في بيان حقيقة الغريزة ، من الجمع بين مذهبي (لامارك) و (داروين) فلا الفعل المنعكس يخالف للغريزة ولا الغريزة منافية للعقل ، بل ان كلا منهما متصل بالآخر . لقد قال سبنسر في مباديء علم النفس ، (Principes de psychologie, I. P. 462) ان الغريزة فعل منعكس مركب وانها تفنى بالتدريج في شيء هو اسمى منها . وقال العالم النفسي الاميركي (فارن Warren) ان لتعدد الافعال المنعكسة درجات مختلفة ، وانه من الصعب جداً على الباحث أن يفرق بين حدود الافعال المنعكسة المركبة وحدود الفرائز البسيطة . وكما يوجد بين الفعل المنعكس والغريزة اتصال فكذلك يوجد ارتباط بين الغريزة والعقل . فلا معنى اذن لجعل العقل منافياً للغريزة كما فعل (هنري برغسون) Piéron, La notion d'instinct, 316 ان أكثر مباحث العلماء المعاصرين قد أضعفت هذا الرأي . فالغريزة متصلة بالفعل المنعكس والعقل متصل بالغريزة ، أي ان آخر أنق الافعال

منصل بأول أبقى الفريزة ، وآخر أبقى الفريزة ، متصل بأول أبقى الفريزة ، وما الفريزة إلا أبقى متوسط في أوقات الاحوال النفسية من طور إلى آخر . — ولينين الآفا ما هي ميزة هذا الأبقى المتوسط ، إن العقل الذي تسيرة الغرائز . يبقى ، فعلا ، ابتدائيا ، أعني أن ، عملياته ، تنحصر في ذاكرة المداعي والمخاطعة . العجزية الفردية ، وعقل هذا شأنه لا يستيقظ من نومه إلا في لحظات قصيرة من الزمان وقد تحكي هذه السمات القصيرة لمؤاتاة الظروف وتوجيه العمل في طريق جديدة لا إلا أنها معرغان خائفون وتصبح ظلما ، فيقلب العمل بعدها إلى حركات آلية متتابة ويحكر توقفه . للروابط القديمة من غير تجديد ولا ابتداء .

لقد شبه جورج كويغ الفريزة بالسير في النوم (Somnambulisme) وهذا التشبيه صحيح كالان الحيوان الذي تسيره الفريزة لا يشعر بالمؤاتاة الخارجية ، فالتحفة ، تدوم ، على وضع العسل في القرص ، المثقوب من غدير أن . تشعر بخروجها منه ، فهي تشرع ، إذن ، بعمالها ، وتحقق للروابط القديمة ، متتابع ، حركاتها بصورة آلية ، ويصعب عليها أن أثناء الفعل ، أن توقف هذا المتتابع الآلي . وتعود سيرتها الأولى ، وال (الافوقيل) ميلا ، وكره ، بالخشبات المخدرة ، ثم يسده بالتراب ، فإذا صادف في طريقه ، به ، ذلك حشرة صغيرة جديدة ، ففتح وكره ثانية ، ليضم هذه الحشرة فيه ، ولمكنه ، يجده ، لعلنا فيترك الحشرة جانبا ويسده بالتراب ، فإذا صادف الحشرة المخدرة مرة ثانية عاد إلى الوكر وفتح ثم سد ، عدة سمات وهكذا دواليك . فالفريزة تشبه إذن حالات السير في النوم^(١) . وهي صورة من صور الفاعلية المحافظة

(١) ذكر ، الدكتور (بييه رجانه) مثلا عن الفاعلية ، المحافظة قال : إن فتاة أخذتها الحزن لمرض والبتها حضرت ساعة التزاج يوم الوفاة ، فبقيت وحدها إلى جانب الجثة ، وحاولت أحياءها ، فأسقطتها وهي تعانقها من اليرير إلى الارض .

(Activité Conservatrice) التي تكرر الماضي وتعيد الروابط القديمة كما هي . والفاعلية المحافظة هي أحط الوظائف النفسية وأضعفها .

هذا وفي سلوك الانسان أفعال كثيرة مماثلة لهذه الغرائز . فمنها حالة التلميذ الذي يلقي قطعة من محفوظاته فإذا قاطعته اضطر إلى إعادتها من أولها لينتمكن من إلقائها . ومنها الأفعال التي نحصل عليها بالتلقين أو الدهول يقوم بها الانسان من غير أن يشعر بما يحيط به ، ومنها أفعال الهوى ، قال ريبو : « لو كانت النحلة شاعرة وهي تبني خليتها بالغاية التي تتبعها ، وعالمة بضرورة اتباعها ، لكانت حالتها شبيهة بجالة المولع بأمر من الأمور » . وللهيجان أيضاً نتائج مماثلة لنتائج الغرائز . ان الراكب في القطار يهرب من الموضع الذي تهورت فيه القاطرة ، ويستمر على الحرب بصورة آلية رغم ابتعاده عن مكان الحادث . وقد شبه (Bouvier) حركات خلايا النحل بأفعال الجماعات الانسانية .

ومع ذلك فان الفاعلية المحافظة ليست مطلقة التأثير في الغريزة . لان هناك أحوالا تدل على أن الغريزة ليست مسخرة للماضي تماماً . نعم ان أفعال الحشرات تشبه فعل السائر في نومه ، ولكن هذا النائم كثيراً ما يستيقظ عند الحاجة ، فلا غرو إذا تحرر فكم الانسان من قيود الآلية واستبدل بالفاعلية المحافظة أفعالا نفسية عالية يسحو بها الى دفاع الاستبصار .



- ثم أصيبت بعد ذلك بحالات السهر في النوم ، فكانت تمثل في نومها جميع الأفعال التي قامت بها في يقظتها يوم الوفاة . فمن صفات السهر في النوم إذت تكرر الأوضاع والأفعال والأقوال نفسها في نوبات متتالية ، أو تكرار الحادثة نفسها عدة مرات في نوبة واحدة .

١ - المصادر

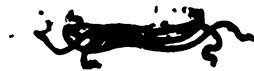
- 1—*Bergson*, L'évolution créatrice.
- 2—*Bohn*, La naissance de l'intelligence, (Flammarion 1909)
La nouvelle psychologie animale (Alcan 1911)
- 3—*Bouvier*, La vie psychologique des insectes.
Habitudes et métamorphoses des insectes.
Le communisme des insectes.
- 4—*Condillac*, Traité des animaux
- 5—*Fabre (H)*. Souvenirs entomologiques.
- 6—*James*, Précis de psychologie.
- 7—*Le Dantec*, Traité de biologie (Alcan 1903)
- 8—*Lloyd Morgan*, Habit and instinct (London 1895)
- 9—*Lubbock*, Les sens et l'instinct chez les animaux.
- 10—*Piéron*, La notion d'instinct, (Bull.Soc. fr. de philosophie, 1914)
- 11—*Riven*, L'instinct et l'inconscient.
Romanes, L'intelligence des animaux
- 12—*Sabatier*, Philosophie de l'effort.
- 13—*Spencer*, Principes de psychologie.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - انتقد المصطلحات الآتية : الغريزة الاخلاقية ، الغريزة الدينية ،
الغريزة الموسيقية ، غريزة العقل .
- ٢ - غائبة الغريزة .
- ٣ - اشرح بعض الامثلة التي ذكرها (فايو) عن غرائز الحشرات .
- ٤ - التروبيزم والحساسية التفاضلية (مراجعة بوهن وبوفيه)

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ماهي الصفات المميزة للفاعلية الحيوانية ، أوضح ملوك الميوان من الوجهة الفلسفية (بكالوريا - أكتس ١٩٣٥) .
- ٢ - هل يمكن أن يقال بصراحة عامة أن الفريزة متولدة من العادة (بكالوريا - كان ١٩٣٤) .
- ٣ - الفريزة والعقل (بكالوريا - غرنوبل - نانسي ١٩٣٤) ، ديجون وسترازبورغ (١٩٣٤) .
- ٤ - علاقة العادة بالفريزة (بكالوريا - ليل ١٩٣٩) .
- ٥ - اشرح وناقش قول لياسكال الاتي : الفريزة والعقل هما علامة لطبيعتين مختلفتين . (بكالوريا - باريس - ١٩٣٣) .



العادة

١ - وصف وتعريف

العادة اسم مشترك يطلق على حوادث نفسية مختلفة كالعادات الحيوية والعادات الحركية والعادات النفسية الخصة .

١ - العادات الحيوية - ان جسدنا يتعود البرد كما يتعود الحر ، ويعتاد الإقامة في الأماكن المرتفعة كما يعتاد غطاً من أنماط الغذاء ، أو دواءً من الأدوية ، أو سماً من السموم . ويقال بمعنى أوسع أن المين يتعود الظلام ، والقروي يتعود ضجيج المدن . ويقال أيضاً أن المناعة عادة حيوية ، لان الكريات البيضاء تتعود بالتدريج التغلب على الجراثيم وسمومها . إذن فالعادة الحيوية تزيل الشعور بالمؤثرات الخارجية ، فلا نشعر بشدة الاقليم ولا يؤثر فينا تجرع السم بل نتعوده . كما نتعود الظلام والضجيج . وتسمى هذه الحوادث بالمؤاكلة الحيوية وهي من المسائل التي تختلف في تحليلها العلماء : فمنهم من يعلل حادثة المناهضة ، مثلاً (تبريرية) (الكوييلتها للبيضاء) ، ومنهم من يعللها بتولفون فيزيائي . كيميائي . وهي كلها عادلت بـحيوية ويرجع درسه إلى علم الحياة . أكثر منه إلى علم النفس .

٢ - العادات الحركية :- العادة الحركية هي استعداد مكتسب

لتكرار بعض الحركات وإجراء بعض الأفعال التي فمن هذه الالتفات ما يكون بسيطاً ، لا علاقة له بالإرادة . كحركاتنا للطبيعية العقلية أو الإشارة ، ومنها ما يكون ذا كبرياء كحركات الارتداء ، والزينة والملابس والإتكال .

ومنها ما يستلزم المتدرب والتمرن كركوب الخيل وقيادة الدراجة أو السيارة والتوقيع على آلة موسيقية أو حفظ قطعة شعرية ، وهي كلها مبنية على آليات محوكة وروابط عصبية ثابتة تولدت بالتكرار والتعلم الارادي ثم أصبحت بعد التمرن لا تحتاج إلى جهد وإرادة .

٣ - العادات النفسية المحضة . - العادات النفسية المحضة هي استعداد مكتسب يجعل الانسان يحس أو يفكر أو يعمل كما أحس أو فكر أو عمل من قبل على صورة معينة ① فمن عادات التفكير الترتيب والتماسق في التفكير والتمعق فيها ، والثأني في الحكم او السرعة فيه ، والتمعق في الخيال ، وصحة الاستدلال ، وحصر الانتباه وسرعة توجيهه . ② ومن عادات الانفعال والارادة ضبط النفس او استئصالها ، وكظم الغيظ ومحاربة الهوى ، والرضى ، والعفة والمرؤة وغيرها من العادات الاخلاقية . قال بنيامين كونستانت يصف نفسه : « كنت خجولا كوالدي فتعودت ان اكنم ما كنت اشعر به ، فلا اضع الا خططا منفردة ، ولا اعتمد الا على نفسي في انجازها فأصبحت اجد في آراء الآخرين واثماتهم بي واعانتهم لي وحضورهم الي عائقا . وتعودت أن لا أنكم أبداً عن شواغل نفسي ، وأن لا أشترك في الحديث الا لضرورة ماسة فإذا اشتركت فيه انعمته بنكته تساعدني على اخفاء حقيقة فكري » .

Benjamin Constant, Adolph ch. I.

تصنيف العادات . - ان تصنيف العادات الى حيوية وحركية ونفسية محضة هو التصنيف الذي سنتبعه في هذا الكتاب . الا ان بعض العلماء قد صنف العادات على وجوه اخرى . ولندكر الان بعض هذه التصنيفات .

آ - العادات العامة والعادات الخاصة . - فمن هذه التصنيفات تصنيف (اغجر Egger) الذي قسم العادات الى عامة وخاصة . فالعادة الخاصة (Habitude spéciale) أو الجزئية (Particulière) هي العادة التي

يقتصر فيها على نكوار فعل من الأفعال على نمط واحد ومن غير تغيير
 كمادة الموسيقى الذي يعزف قطعة موسيقية معينة على آلة معينة . والعادة
 العامة (*Habitude générale*) هي العادة التي تشتمل على أفعال متباينة
 ولكن من جنس واحد ، كمادة الموسيقى الذي يعزف اية قطعة موسيقية
 جديدة من غير تردد ، فعادته هي اذن عادة عامة لانها قد اكتسبته ملكة
 عامة تنطبق على أفعال نفسية مختلفة . قال (اججر) ان العامل الحاذق هو
 العامل الذي اكتسب عادات عامة يستطيع تطبيقها على جميع الاحوال
 الجديدة . وعادة التمثيل هي عادة عامة لاشتمالها على الكلام والحركة
 والاشارات التي يستطيع الممثل استخدامها في كل دور جديد . فنطاق
 العادة العامة أوسع من نطاق العادة الخاصة ، لان العادة العامة تطلق
 ايضا على الاستعداد الفكري ، والمهارة الفنية ، والاسلوب . وقال ايضا :
 ان امتلاك لغة من اللغات هو عادة عامة لانها تقتضي ان يكون المتكلم
 ملما بتركيب الالفاظ وتبديلها وتطبيق قواعد الاعراب على كل تركيب
 جديد . واعم من هذه العادة ايضا عادة اللغات وهي استعداد عام لتعلم
 كل لغة . فالعادة الخاصة تقتصر على استرجاع الافعال السابقة كما هي أما
 العادة العامة فتبحث على التجديد . ولكننا سنبين ، عند الكلام عن
 نتائج العادة ، ان الفارق بين العادات الخاصة والعامة غير حقيقي ، وان كل
 عادة من العادات هي عامة بمعنى ما . لانها تطبق أفعال محدودة على احوال
 غير معدودة .

ب- العادات المنفعلة والعادات الفاعلة . — ومن هذه التصنيفات
 أيضاً تصنيف (ميني دو بيرات) الذي قسم العادات الى منفعلة وفاعلة .
 فالعادة المنفعلة (*Habitude passive*) هي العادة التي تجعل الشخص
 يتحمل مؤثراً من المؤثرات ، فيتعود شم الروائح الملائمة أو المنافية ويتعود
 تأمل الجمال أو مشاهدة القبح ، وهي تؤدي الى تفاوت الاحساس وضعف

المعروف . أما المادة الفعالة فهي عيل مكتسب بمجرد تقوم بأفعال عادية ، أو فكرية ، أو خلقية كأنفسها سابقاً كعادة ، المشي أو الكلام أو كعادة الانثنية أو المروءة أو الاقدام أو الشجاعة مفهومة تقتضي الفعل واللازم الذك معها ، أما المادة المنفصلة تقتضي الانفعال والاحساس ، والادراك في العادات الفاعلية يزداد وضوحه فيجعل الحركة أسهل والفعل أضبط وأكثر .

على أن الفرق بين العادات الفاعلة والمفعلة ليس مطلقاً ، لأن هاتين العادتين كثيراً ما تتصلان وتتزوجان وسنبين عند دراسة أسباب العادة ونماذجها لأنه لا وجود للعادات المنفصلة وإن المؤلفة الحوية نفسها تقتضي دائماً فاعلية حيوية داخلية .

تعريف المادة - إن هذه الأمال المختلفة بصفات مشتركة وهي إن المادة الحالة دائمة لا تغير بسهولة ، وهي فردية مكتسبة على عكس الغريزة وهي توفر كثيراً من الجهود في تكرار الفعل سواء كان ذلك للفعل مؤلفة حيوية أو عادة حركية أو خفية فيمكن كنا إذن أن نعرف العادة بقولنا هي استعداد مكتسب دائم لإنجاز نفس الأفعال التي تعمل .

نفس الآثار .

إن هذا التعريف يبين لنا أن جميع العادات هي ظواهر مختلفة الحالة نفسية ومادة . فلنوضح إذن هذه الصفة بدراسة اكتساب العادات وبيان نتائجها .

Aequino
٢ - ا. اكتساب العادات

هذه العوامل المؤثرة في اكتساب العادات هي : لقد بحث الفلاسفة في هذه العوامل بحثاً نظرياً ، بينها : فمنهم من بين ضرورة التكرار ، ومنهم من أنكرها ، ومنهم من قال : بضرورة الإلزام ، ومنهم من أبطلها . ولعلنا نرى الآن بعض هذه الآراء النظرية .

٦ - أصول النظرية

وظيفة التكرار . - كان أرسطو يقول العادة بنت التكرار . فالتكرار هو اذن عامل اساسي في تكوين العادة اذ قلما تتكون العادة من مرة واحدة ، والعادات الفاعلة كعادة الكتابة واعتياد التوقيع على آلات الموسيقى ، أو الضرب على الآلة الكاتبة ، والعادات الحيوية كاعتياد المعدة نظاما خاصا والجسم اقليميا حاراً او بارداً او معتدلاً ، كلها تحتاج الى التكرار ، الا أن العادات الحيوية لا تحتاج الى تكرار حقيقي ، بل يقتضي تمديد المؤثر . وقد لاحظ بعض العلماء ان العادة لا تحتاج الى تكرار الفعل عدة مرات بل قد يتم اكتسابها من أول مرة . فالتكرار ليس ضرورياً اذن لاكتساب العادة ، بل هو ضروري لتقويتها وتسهيلها وضبطها . فها قاله ليبينز ان كل فعل هو بداية عادة ، فإذا لم يبق للفعل الأول أثر فلا تتكون العادة ولو كرر الفعل مائة مرة ، لان أصل العادة في التغيير الأول فكلما كان مألوفاً كانت العادة راسخة . ان تغييراً واحداً يتم بقوة وانتباه واهتمام وعزيمة أو يقع مصحوباً بلذة عظيمة قد يكفي في تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . مثال ذلك أن بعض الناس يحفظ قطعة شعرية بعد قراءتها مرة واحدة ، وبعضهم يتقن استعمال بعض الآلات أو لعبة من الالعب بعد المرة الأولى ، فالتكرار ليس اذنة تكوين العادة بل هو نتيجة من نتائجها ، وما العادة كما قال بعضهم إلا الميل إلى التكرار . - وقد رد العلماء على نظرية ليبينز هذه وقالوا انها عقلية محضة لا تنطبق على الواقع . وسنناقش هذا الأمر بعد قليل على ضوء مباحث التجريبيين .

وظيفة العقل والارادة . - ومن المشاكل النظرية التي أثارها بعض العلماء حول اكتساب العادات مسألة العقل والارادة . قالوا ان العقل

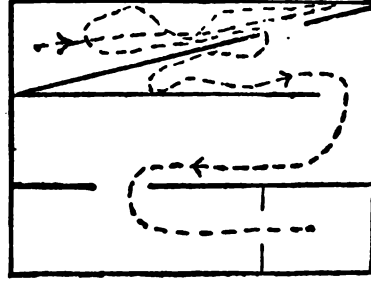
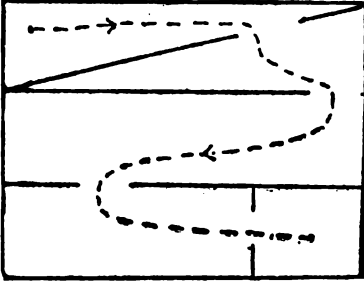
والارادة والانتباه تؤثر في اكتساب العادات الفاعلة ، لان هذه العادات خاصة بالانسان ، أما العادات المنفعلة كالعادات الحيوية مثلاً ، فلا أثر للفاعلية الذهنية في اكتسابها . ولكن هذا القول لا يستند إلى أساس علمي صحيح ، لأن للفاعلية الذهنية أثراً في جميع عادات الانسان من نفسية مخضة إلى حركية وحيوية . فقد عود (ميتريدات Mithridate) جسمه بالارادة لتحمل مقادير كبيرة من السم . وللحيوان نفسه أفعال عقلية تؤثر في اكتساب بعض العادات الحركية . أضف إلى ذلك أن كثيراً من عاداتنا الحركية أو النفسية المخضة قد يكتسب بانفعال تام ، كعاداتنا الاجتماعية التي تجعلنا نكرر بعض الأفعال على نمط واحد فنقوم كل يوم بنفس الحركات في أوقات معينة سواء أكان ذلك في البيت أم خارجه فتبدل المهنة أفكارنا وتغير أخلاقنا وتجعلنا في أغلب الأحيان خاضعين لأنماط محدودة من الفعل لا أثر فيها لنور العقل وحرية الإرادة .

فلا بد إذن من القول بتأثير العقل والارادة في اكتساب العادة إلا أن هذه العوامل قد تكون خارجية فتندمج إلى العادة بالعرض من غير أن تبدل ماهيتها . وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نتائج المباحث التجريبية .

ب - المباحث التجريبية

هل يمكن تجريد العادة من هذه العوامل المركبة التي ننضم إليها . وهل يمكننا ان ندرسها بعد هذا التجريد وهي في حالتها البسيطة المخضة ؟ إن علماء النفس والطبيعة قد بحثوا هذا الامر بالنسبة إلى الحيوان فبينوا لنا أولاً أن تجريد العادة من الإرادة والعقل قد يكون عند الحيوان أسهل منه عند الانسان . ثم بحثوا ثانية في تجريد العادة من هذه العوامل المركبة بالنسبة إلى الانسان أيضاً فدرسوا بعض العادات الميكانيكية وحللوها وفرقوا بين ما يرجع منها إلى العقل وما ينحل إلى الآلية البحتة . تكون العادة عند الحيوان . - لقد اخترع العالم الاميزكي تورنديك

(Thorndike) لدراسة الحيوان طريقة التيه ، ثم طبقت هذه الطريقة بعد ذلك على جميع الأنواع الحيوانية ، وهي تشتمل على التجارب الآتية : ضم حيواناً أمام تيه ثم ادفعه الى اجتيازه تجده يسلك طرقاً مختلفة فيفضل الطريق المؤدية إلى الغاية أولاً ثم يصل في النهاية إلى الهدف المقصود ولكن من غير قصد (شكل ٥٥)



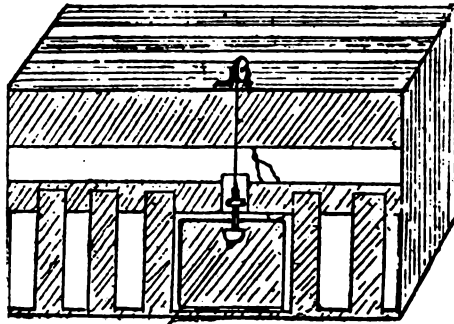
(ب)

(أ)

طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين
خمس مرات خمسين مرة

(شكل ٥٥) طريق السلحفاة « نقلا عن تورنديك »

وقد قام العلماء بتجارب أخرى لمعرفة ذكاء الحيوان وقدرته على التعلم وكيفية تعلمه . فاستعملت القردة والفيران البيضاء والكلاب والقطط وغيرها لفتح صناديق خاصة مغلقة بطرق شتى للوصول إلى طعام وضع في بيت مسجور (شكل ٥٦)



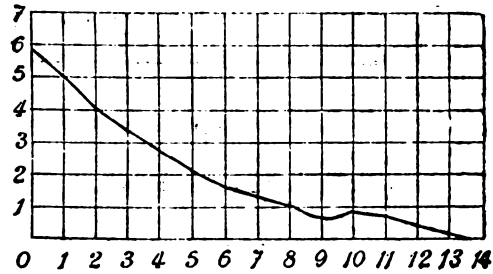
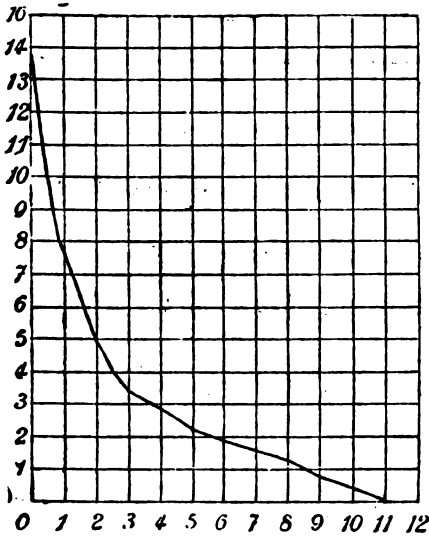
(شكل - ٥٦)

يفتح الصندوق عندما يشد الحيوان حبل المزلاج

وقد أثبتت هذه التجارب أن التكرار يؤدي إلى انقاص التردد
انقاصاً تدريجياً ، فلا يزال الفعل يتكامل حتى يصبح دقيقاً محكماً . وعند
ذلك يتوقف الحيوان عن التقدم وتعرف هذه الفترة بفترة الركود . وقد
قاس العلماء مدة اكتساب الفعل وعدد التمرينات الخاطئة ، فوضعوا
لتكون العادة خطأ بيانياً كالخط الذي أشرنا إليه في الشكل (٥٧) وهو
يدل على اكتساب العادات عند الفأرة اليابانية .

(آ)

(ب)



(شكل - ٥٧)

تجارب يركس

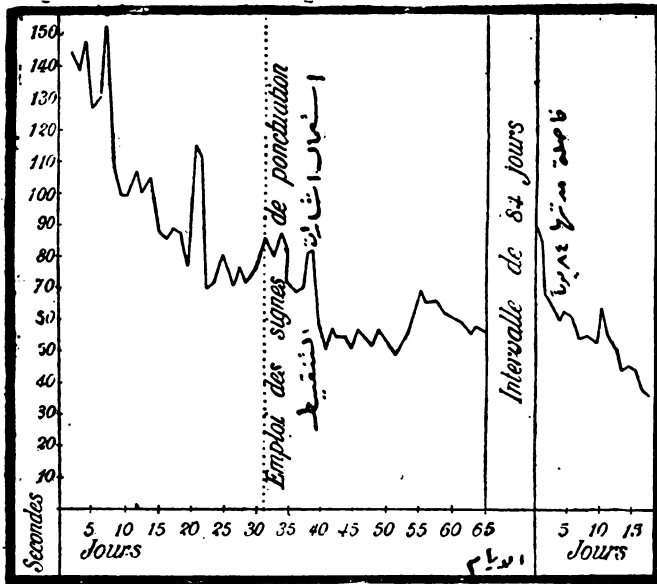
تقللاً عن (بيرون)

(ب) المنحني الدال على تعلم عشرة
فأرة يابانية المرور من التيه

(آ) المنحني الدال على تعلم الفأرة
اليابانية التمييز بين الأسود والابيض

تكون العادة عند الانسان . - وقد قام العلماء أيضاً ببعض التجارب
ليبان تكون العادة عند الانسان فأثبتوا أن الانسان قد يكتسب العادات
من دون أن يكون لميله أو إرادته فيها أثر . كتعلم الكتابة على الآلة
لكسب المعاش لا لميل أو رغبة أو كاستظهار مقاطع لا معنى لها ، أو
كقراءة الكتابة المقلوبة أو الممكوسة . فالخط البياني المرسوم في الشكل
(٥٨) يدل على اكتساب الكتابة على الآلة ، بالتمرين عليها نصف

ساعة كل يوم خلال (٦٥) يوماً (تجارب العالم الايركي سويفت)
 (E. J. Swift) . وقد اخترع (آينغوس) منذ عام ١٨٨٥ طريقة
 جديدة لاستظهار المقاطع سماها طريقة الاقتصاد (Méthode d'économie)
 وهي تصلح لحساب مدة بقاء الاثر في النفس بعد هذا التعلم ، وتشتمل
 طريقة آينغوس على التجربة الاتية : يقرأ الشخص جملة من المقاطع عدة
 مرات حتى يستظهرها من دون خطأ ولا تردد ، ويحصى عدد المرات التي
 احتاج اليها في هذا الاستظهار ، ثم تحمل هذه المقاطع مدة من الزمان
 فتنسى ، فيطلب إلى الشخص عند ذلك أن يقرأها من جديد حتى يستظهرها
 فإذا استظهرها كالسابق أحصى عدد المرات التي احتاج اليها في استظهاره
 الثاني . والفرق بين عدد المرات الاولى والمرة الثانية هو مقياس الاقتصاد
 وهو يطابق كمية الاثر الذي أبقىه التعلم الاول في النفس .



(شكل ٥٨)

الخط البياني الدال على تعلم الكتابة الآلية
 أشير على محور الفاصلة إلى عدد الايام وعلى محور الاحداث إلى عدد العزاني الضرورية
 لطبع مائة كلمة . فالنحني يدل اذن على السرعة المكنسبة . واذا انقطع المنحنى عن
 العمل ٨٤ يوماً ثم عاد اليه احتفظ بشي من آثار التمرين الأول ثم تفرغ إلى أعلى منها .

ج - النتائج : عوامل الاكتساب وقوانينه

ولنذكر الان بعض نتائج هذه المباحث التجريبية :

١- قانون الاكتساب ٠ - لقد تبين من هذه المباحث التجريبية أن قانون الاكتساب هو قانون رد الفعل الفزيولوجي ٠ فلا فرق بين الموافقة الحيوية واكتساب العادات بالتكرار ٠ إلا من حيث تعقد المؤثر ٠ ان الاطراد الحيوي الذي تكلمنا عنه في مبحث الفريزة هو عادة أولية ٠ أضف إلى ذلك أنه لا فرق في تعلم العادات الميكانيكية المحضة بين الحيوان والانسان ٠ فاذا فإسنا بين منحنيات الاكتساب عند الانسان والحيوان تبين لنا أنها لا تختلف اختلافا ذاتيا من عالم إلى آخر ٠ بل تدل على وظيفة حيوية أولية مشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات ٠ واذا تابعا تقدم العادة بحسب سرعة الافعال أو عدد الافعال الصحيحة ذات السرعة الثابتة ٠ لا بحسب تناقص الزمان أو الاخطاء ٠ كما فعلنا سابقا (شكل - ٥٧) حصلنا على خط بياني من نوع (S) شبيه تماما بالمنحني الدال على المطابقة بين تحولات المؤثر ورد الفعل ٠ (ص - ٦٤٢) وهذا القانون ينطبق على جميع العادات سواء أكانت بسيطة أم مركبة ٠

يتبين لنا من دراسة هذا المنحني أن سرعة التقدم والمحسن في كسب عادة ما ليست واحدة ولا مطردة ٠ إذ كثيراً ما يكون التقدم في البداية سريعاً لاهتمام المبتدئ وشوقه وجدة الموضوع وروعته ٠ وبساطة الحركات المطلوبة في البداية ٠ ثم يتوقف التقدم بعد ذلك وينتجه المنحني اتجاهاً أفقياً ٠ والسبب في هذا الاتجاه الافقي تضاول الاهتمام والانتباه ٠ وضرورة استقرار العادات ونضجها ٠ ووصول المرء في تعلمه إلى حد ربما لا يستطيع أن يتعداه ٠

٢- عوامل الاكتساب المختلفة ٠ - وقد دلت هذه المباحث التجريبية

على أن عوامل اكتساب العادات كثيرة فمنها :

أ - تكرار التمارين وتصحيح الاخطاء . - تتكون العادة الحركية كما يقول (جيننكس Jennings) بتكرار التمارين وتصحيح الاخطاء (Trial and errors) أعني أن تكرار التمارين المختلفة والحصول بها على شيء من النجاح يقويان بعض الافعال ويسقطان ما ليس نافعا منها . فاكساب هذه العادات هو اذن آلي لا ارادي ، بل هو شبيه تماما باكتساب العادات العضوية أو المؤلفات الحيوية .

ب . - تفريق التمارين . - قانون جوست *Loi de Jost* - ومن الامور التي أثبتتها التجربة أيضا أن سرعة اكتساب العادات وتحسينها يقتضيان الفصل بين فعل وآخر ، اذ لا حاجة الى تكرار الافعال بعضها وراء بعض من غير فاصلة زمانية ، وكلما كانت الافعال منفصلة ، كان العدد اللازم منها لاكتساب العادات أقل . إلا أنه يوجد فاصلة زمانية عظمى لا ينبغي تجاوزها ، وهي مدة يوم تقريبا بالنسبة الى الانسان ، وقانون (جوست) هذا ينطبق على الحيوان أيضا ، فلا تختلف الانواع الحيوانية بعضها عن بعض في ذلك الا بالازمنة الفاصلة بين فعل وآخر .

٣ . - نضج العادة . - والسبب في منعمة هذه الفواصل هو اتصاف العادة بالنضج الحيوي (*Maturation biologique*) « بيرون » ، وهو ضروري لثبوت العادة واستقرارها وانتظام عناصرها واتساقها . فقد دلت تجارب (بوردون Bourdon) على أن العادة قد تبلغ بنفسها درجة عظيمة من التقدم وذلك بعد الانقطاع عنها مدة من غير تمرين جديد ، وفي الحياة ، كما ذكر (بيرون) ، أمثلة كثيرة تدل على ذلك . منها أن الانسان كثيراً ما يندفع الى تعلم السباحة فيتمرن عليها مدة بدون فائدة ثم يعرض عنها شهوراً طويلة لا بل سنوات عدة ، ثم تسوقه الظروف يوماً الى استئناف ذلك فيجد نفسه غالباً بما يجهد . وقد يتفق ذلك للانسان في تعلم بعض القطع

الموسيقية أو بعض الالعب . ففانون نضج العادة يوضح لنا أسطورة تولد العادة من الفعل الاول . نعم ان كل عمل يترك أثراً في النفس ، وأصل العادة هو في التغيير الاول ، وبقاء آثار الفعل في النفس هو أساس الذاكرة العضوية . الا ان هذا الاثر الاول هو تغير بسيط ومن الصعب أن يسمى لذلك عادة . لا تتكون العادة الا بعد استقرار التغيرات المكتسبة وتثبيتها ، والنضج الحيوي ضروري ، لهذا الاستقرار . وإذا تعمقنا في دراسة العادات المتولدة من الفعل الاول تبين لنا أنها تقتضي سابق استعداد ، أو عادة خفية كامنة في النفس بصورة لاشعورية ، فينتقل هذا الاستعداد من القوة الى الفعل ويتم انضاج العادة ، بتغيير بسيط ظاهر ينضم الى العوامل الباطنية . حتى لقد قال (دويلشوفر) « ان العادة لا تتولد من التغيير الاول ، ولا من التكرار ، بل من الاستعداد الذي يولده التكرار في الجملة العصبية » .

مناقشة بعض الأمثلة : ان بعض الأشخاص يستظهر قطعة من الشعر أو الثمر بعد قراءتها مرة واحدة . فاما أن يكون هذا الاستعداد فطرياً كما في حالات فرط التصور البصري (Eidétisme) . واما أن يكون مكتسباً بمحورين الذاكرة . وقد ذكر لنا (دويلشوفر) نفسه مثالا آخر . قال : ان أحد الشبان تعلم بعض الالعب الاطلاع عليها فقط ، فلم يمارسها إلا قليلاً ، ثم صادف في العطلة رفيقاً دعاه إلى لعب الورق ، فكان هذا العمل كافياً لتوليد العادة فيه . فهذا المثال يدل أيضاً على استعداد سابق للتجربة الاولى . لان الألعاب التي تعلمها هذا الشاب من قبل ولدت في نفسه استعداداً للالعب الجديدة ، ثم جاءت لعبة الورق مقبسة لاستعداداته السابق فأكلت عناصر العادة وأنضجتها ونقلتها من القوة إلى الفعل .

٤٠ - تقسيم الفعل وتدرّيج الصعوبات ٠ - ويجب لاكتساب العادة أن يقسم الفعل إلى أجزاء وأن يتعلم الانسان كل جزء على حدته ، وان تجمع هذه الاجزاء بعد ذلك بعضها إلى بعض . فلتعلم الكتابة مثلاً يرسم الطفل أجزاء الحروف من خطوط مستقيمة ومنحنية ، ثم يجمع هذه الاجزاء لتكوين الحروف ، ثم يجمع الحروف لتأليف الكلمات . ولتعلم المسابقة يقسم الفعل إلى حركات أولية كمد الذراع وإمالة السيف ذات اليمين وذات اليسار ، ولتعلم الرقص تقسم الاشكال المختلفة إلى حركات بسيطة . فيجب إذن أن يقسم الفعل إلى حركات أولية ، وأن يعهد في كل حركة منها إلى عضلة من العضلات ، حتى تصبح كل عضلة مختصة بحركة محددة ، ويتكون الفعل من اجتماع هذه الحركات الجزئية وتنظيمها .

وينبغي أيضاً لاكتساب العادات أن تدرج الصعوبات ، فلا يركز الفعل كله دفعة واحدة ، بل تكتسب الحركات بالتدرج من السهل إلى الصعب . ان العادة الحيوية تحتاج إلى هذا التدرج ، فلا يجوز أن يزداد مقدار المؤثر دفعة واحدة ، لان ذلك يغير الجسم ويبطل المؤلفة ، وقد يسبب الموت . لذلك لا يعود الانسان الإقامة في المرتفعات العالية الا اذا تدرج في الارتفاع شيئاً فشيئاً ، ولا يعود امتصاص المقادير الكبيرة من السم الا اذا تعود أولاً المقادير القليلة المتوسطة . والعادة الحركية نفسها تحتاج أيضاً إلى تدرّيج التمارين ، بعد تقسيم الفعل إلى حركات بسيطة . وكلما كان الفعل أكثر تركيباً كانت الحاجة إلى تدرّيج التمارين أشد . لان العادة لا تتولد من تكرار الفعل على نمط واحد ، بل يجب في كل مرحلة من المراحل أن يغير تركيب الحركات ، وأن تصحح الحركات الاولى بانضمام الحركات الثانية إليها . فتعلم الكتابة مثلاً ليس تكراراً

للحركات الاولى على نمط واحد ، ونعلم الرقص ليس تكراراً من غير تصحيح وتنظيم .

٥ . - العوامل النفسية المحضة . - وبما يسهل اكتساب العادات عند الانسان والحيوانات العالية تأثير العوامل النفسية المحضة كالاتهام والجهد والانتباه الارادي والعقل . فالاتهام للعمل هو أقوى بواعث الانتباه العفوي ، كما أن الجهد والانتباه الارادي يسهلان اكتساب العادات . ان حصر الانتباه ضروري كل الضرورة في بداية العمل ، لانه يوفر كثيراً من الجهد ويغني عن كثير من الحركات . وليس الانتباه في الواقع سوى الحصول على فكرة واضحة جلية عن الحركة المراد اكتسابها . وكلما كان الانتباه أقوى كان الاكتساب أسهل ، لذلك كان التكرار الذهني أصلح الاستظهار من القراءة عدة مرات وهذا يبين لنا أيضاً أن للقوى العقلية تأثيراً عميقاً في اكتساب العادات . قال (دوللاكرو) « ان الانتباه وإرادة التعلم ، وكيفية تصور العمل ومقايضة النتائج بالقيمة المتبعة ، وحالة الفهم أثناء الكسب والنضج ، وقيلاس التقدم ، وموافقة المعلم مؤلفة معقولة كل ذلك يؤثر في تكوين العادات ، حتى أنه يؤثر في الذاكرة المكانية كما يؤثر في الذاكرة العقلية . »

وقد بين العلماء أن تأثير العوامل النفسية المحضة ليس خاصاً بالانسان وحده ، وأن الحيوان أيضاً يستعين بها في اكتساب العادات . مثال ذلك أن تأثير العوامل العقلية يرفع منحنى الاكتساب عند كل منهما . قال (بيرون) : اذا رأيت أن منحنى الاكتساب قد ارتفع فجأة عند الانسان والحيوان فذلك دليل على أن العقل قد اعتمد بالكسب الاعمي البطني . كسباً معقولاً . فالانسان والحيوان لا يتشابهان في ذلك فقط بل يتفقان ويتحدان . والفروق بين حيوان وآخر اعظم من الفرق بين الانسان والحيوانات اللبونة . واذا كان للانسان في اكتساب العادات تفوق وتقدم

فذلك راجع الى ابداع روابط ذهنية مركبة . وقصاري القول ان اكتساب العادات عند الانسان والحيوانات العالية لا يستند الى الذاكرة العضلية . فحسب (Mémoire musculaire) بل يستند ايضا في تقدمه الى الجملة العصبية ، فهو ليس اذن حركيا فقط بل هو ذهني أيضا .

٣ - نتائج العادة

للعادة أثر كبير في حياة الفرد والمجتمع ، لانها المادة التي يتألف منها سلوك الانسان فهي تحفظ مشاعر الفرد وافكاره وافعاله كما تنظم حياة المجتمع وتحفظ أوضاعه من التغير المفاجئ . وتنحصر نتائج العادة في امرين اساسيين :

أ - العادة تؤدي الى (الاوتوماتية) . - النتيجة الاولى للعادة هي آلية الفعل ، فيتضاءل شعور المرء ، ويقل احساسه وانتباهه ، وتخف الاحوال الانفعالية شديداً فشيئاً . وكلما تمكن الانسان من العمل وأتقنه وأصبح حاذقاً فيه خف شعوره به وانتباهه اليه ، وما اعتياد رائحة من الروائح او درجة من الحرارة الا انقطاع الشعور بالمؤثر ، وكذلك اعتياد المشي او الكتابة او التوقيع على احدى الآلات الموسيقية او ركوب الدراجة ، ان هي الا تحويل الانتباه والجهد الارادي عن الحركات الجزئية التي يتألف منها الفعل الكلي وعدم الشعور بها . فيستقر الفعل اذذاك في المراكز العصبية السفلى وتتوقف المراكز العصبية العالية عن الشغل به . فالعادة متفعله كانت او فاعلة ، تؤدي الى اللا شعور . حتى لقد قال العلماء انها تخفف من شدة الحساسية . وتدخل الشعور في الاعمال الانوماتية يعرفها ويحدث فيها نشوياً .

وهذا القانون صعب أيضاً بالنسبة الى بعض الاحساسات كاحساس
اللمس والحرارة والشم والذوق ، لذكثيراً ما نقلال العادة شعورنا باللمس
والحرارة ، أو البرودة أو الملوحة ، أو الحلاوة ، أو الرائحة التي تطيب بها

ولكن هذه النتائج ليست ناشئة عن العادة فحسب ، بل هي متولدة أيضاً من قانون النسبية الذي تكلمنا عنه سابقاً .

أضف الى ذلك أن العادة كثيراً ما تزيد الشعور بدلا من أن تنقصه فتزيد قوة تذوق الخمر عند الخمار ، وتمييز الالحن عند الموسيقار ، والالوان عند المصور ، والروائح عند الكيماوي . فهي إذن لا تقلل الاحساس بل تنقص الانتباه . نعم ان القروي لا يسمع ضجيج المدينة بعد الاقامة فيها عدة أيام ، ولكنه اذا انتبه اليها سمعها من جديد . قال (أغجر) ان العادة لا تضعف الاحساس عند تكرار المؤثر بل تضعف الادراك المؤلف من الصور المنضمة الى الاحساس . فاذا كان التكرار مصحوبا بانتباه صحح الانتباه تأثير التكرار السلبي وأبقى الشعور بالمؤثر . لان من نتائج الانتباه أن يزيد وضوح الحوادث المدركة كما يزيد مدتها . فالتكرار المصحوب بضعف الشعور يولد عادة سالبة ، أما التكرار المصحوب بزيادة الشعور وجهد الانتباه فيولد عادة موجبة . فالعادة إذن لا تضعف الاحساس ، بل تزيل الصور التي تضمم الاحساس ونقلبه الى إدراك . وكلما كانت الصور التي يسبغها الانتباه على الشيء أغني ، كان الشعور المرائق لتكرار الفعل أوضح .

ونضيف الى ذلك أيضا أن جميع العادات حركية كانت أو نفسية أو حيوية ، تؤدي الى نتيجة واحدة . فالعادة الحركية تضعف الانتباه ، وتقلل الجهد ، وتخفف الشعور التأمل . مثال ذلك أن الطفل يشعر عند تعلم الكتابة أو ركوب الدراجة ، أو تعلم السباحة ، أو قراءة الرموز الموسيقية أو الرقص ، أو التوقيع على احدى الآلات الموسيقية ، بجميع الحركات المقومة للفعل فينتبه اليها ويشعر بالجهد الذي يبذله في تعلم كل جزء من أجزائها ، ولكنه بعد اكتساب العادة يقوم بالفعل من غير جهد ، بل

يقبل انتباهه اليه وتزداد سرعته فيه ، ونقل أخطاؤه ويخف تبعه ، وتصبح حركاته آلية .

وهذا الامر صحيح بالنسبة إلى العادات الحركية كما هو صحيح أيضا بالنسبة إلى العادات النفسية لان الاعمال العقلية تحتاج في البداية إلى جهد وانتباه تأملي ، فتصبح بعد الاعتياد آلية ، فالرياضي لا يشعر ، عند حل المسائل ، بالدهشة التي يكتبها ، يطبقها ، فتخطر العمليات بباله مباشرة من غير أن يشعر بالخطوات التي قطعها للوصول إلى حفظها ، ويكون مثله في ذلك كمثل الكاتب على الآلة ، لانه يشعر بالنض الذي يكتبه والآلة التي يضرب حروفها بأصابعه من غير أن يكون شاعراً بالبتة بكيفية قراءة النض ولا بحركات يديه المتتابعة ، أو اجزاء تلك الحركات السريعة ، ولو انتبه إلى ذلك كله لاضطرب وأخطأ .

وإذا كانت العادات الحركية ^{الحركات الحركية} تؤدي إلى اللا شعور ، فالعادات الحيوية تورث الاحتياج فيقل شعورنا بالموثرات الخارجية وتصبح هذه المؤثرات قسما من حياتنا فنطلبها ونشعر بالفراغ عند عدم حصولنا عليها ^(١) . ولكن المؤثر الذي يولد الاحتياج هو المؤثر الملائم أي المؤثر المطابق للاستعدادات السابقة . فالعادة إذن لا تخلق الاحتياج بل تنبه صورة خاصة وتقويه وتجعله آليا مستقلا عن الارادة ، والسر في تولد الاحتياج ليس راجعا إلى المؤثر ، بل إلى الاستعداد السابق ، حيويا كان أو نفسيا أو حركيا . قال (لارغيه دوبانسل) ^(١) : العادة لا تخلق نزعة طبيعية جديدة ، ولكنها تنظم الاستعدادات الموجودة ، فلولا استعداد الانسان للفعل لما عمل

(١) إن عادة التدخين تجعل المرء يطلب الدخان في شهر رمضان أكثر

من الطعام .

شيئاً . وكلما اكتسب عادة جديدة استخدم نزاعه السابقة ، فيمزجها بعضها ببعض وينظمها وينضدها ويقويها بالتدريب والتمرين .

ب - العادة تؤدي الى الموافقة - . إن تجرد الفعل من الانتباه والشعور يجعل موافقتها تامة ، فنقوم به من غير تعب وننجزه بسرعة وبطريقة صحيحة ثابتة لا نرد فيها ولا خطأ .

١ - فالعادات الحسنة تؤدي الى الموافقة ولكن هذه الموافقة لا تتم إلا بجملة من ردود الفعل الداخلية .

٢ - أما موافقة العادات الحركية فتظهر في التكامل التدريجي الذي يتصف به الفعل . فيصبح الفعل أسهل من ذي قبل وتنتقل حركاته الجزئية بعضها ببعض بصورة محكمة تامة . قال (لارغيه دوبانسل) إن اكتساب عادة من العادات الحركية هو إيجاد سلسلة من الحركات مترتبة الحلقات ، محكمة المتتابع ، بعضها خاضع لبعض (١) ، فإذا تحركت الحلقة الأولى تبعها الحلقات الأخرى من وراءه وبكفي في هذه الشروط أن تحدث الحركة الأولى بإرادة فتجري الحركات الأخرى من ورائها بصورة آلية . وكثيراً ما نتحرك الحلقة الأولى من غير إرادة كحركة المدخن الذي تقع عينه اتفاقاً على العلبة فيفتحها ويدخن من غير أن يكون لأرادته في ذلك أثر . فالعادة الحركية هي إذن فعل كلي مؤلف من حركات أولية بسيطة ، فإذا أرسل العقل إشارة الحركة الأولى انتقلت هذه الحركة من حلقة إلى أخرى حتى نعلم سائر الحلقات ويتسلسل الفعل بصورة آلية تذكرنا بالفريزة . والفرق بين الفريزة والعادة أن التصور الأول يتكون في الفريزة أقل وضوحاً مما هو عليه في العادة حتى أنه قد يكون غامضاً تماماً . فكأن الفريزة هي إذن حالة من أحوال العادة أو كأنها كما قيل عادة ثانية .

(١) : يعني المصدر السابق .

فالعادة متصلة إذن بالارادة لان الحركات الارادية مبنية على حركات آلية مستقلة مسبوقة بتصور واضح . وسنرى في بحث الارادة أن هذه الحركات الآلية ضرورية لحدوث الفعل الارادي . وهي تدل على أن العادة ليست وظيفة من وظائف الحفظ والاتباع بل هي في الوقت نفسه عامل من عوامل التقدم والابداع ، وهي تدل أيضاً على أن الآلية ضرورية للحرية ، لأنها تسهل القيام بالفعل وتزيد السرعة وتقلل الأخطاء والتعب وتجعل العادة متقنة محكمة ، حتى لقد قيل إن العادة نتقدم بالتهديم كما نتكامل بالإنشاء فهي تحذف من الفعل كثيراً من الحركات الزائدة وتصحح التقديم بما تضمنه اليه من الحديث . فالطفل عند تعلم الكتابة يصدر عنه حركات لا علاقة لها بانجاز الفعل كإخراج اللسان ونقطيب الحاجبين وإمالة الرأس ، ولكنه بعد اكتساب ملكة الكتابة تنقسم كل حركاته الجزئية على الأعضاء المختصة بها وهكذا فإن العادة تحرر فاعليتها من القيود الزائدة ، لأنها تعهد في القسم الأعظم منها إلى الآلية ، وتجعلنا نوجه انتباهنا إلى أمور أعلى منها .

٣ - والعادات النفسية تولد أيضاً نفس النتائج التي تولدها العادات الحركية والحيوية لأنها تؤلف آليات فكرية (كملكة استعمال اللسان في الجبرية مثلاً) ونظماً منطقية شبيهة بالآلية التي تكلمنا عنها في العادات الحركية . ويؤدي ذلك كله إلى مؤالفة الإبراهيم وسهولة استعمالها وتجنب الطرائق الفاسدة والتجارب العويصة ، وتسمى هذه المؤالفة بنشتم الإبراهيم الصحيحة لأنها تجعل العالم ينتخب أحسن الأقبسة ، ويختار أدق النتائج ويتعد عن العمليات الفكرية الزائدة . فالتفكير الآلي هو إذن عامل من عوامل التقدم لأنه يحرر الفكر من ربة الاتباع ، ويوجهه إلى الغاية التي يرجو أن ينبجس النور منها . وهذا حال جميع الذين أدنوا من العلم قسطاً وافرأ . فقد ذكر (ليبينغ) أن استكشافاته الأولى

نرجع إلى السهولة التي تعودها في استعمال الآلات وإنجاز التجارب .
وقال (لوروا) عند الكلام عن منطق الاختراع أن الابداع يقتضي
تنظيم الاحكام العقلية السابقة وتنفيذ الافكار وترتيبها ترتيباً يسهل
الرجوع اليها ، فإذا تجرد الباحث عن هذه العوائق وخلص إلى فضاء
الفكر المحض أمكنة أن يبدع ويخترع . ولكنه إذا انصرف إلى الوسائل
بعدت عنه الغايات والمقاصد .

هذا وان الحركات اللاإرادية (الآوتوماتيه) ضرورية أيضاً للحياة
الاخلاقية . نعم ان فيها بعض المخاطر ، ولكن اكتساب العادات إنما هو
ثروة عظيمة ضرورية لكل تقدم فكري وتحرر خلقي . وكثير من
الفضائل التي نفخر بها ونمدح من أجلها إن هي إلا عادات . وما يقال على
الفرد ينطبق أيضاً على المجتمع ، إذ العادات هي العامل الفعال في حفظ
النظام الاجتماعي ، وهي التي تجعل كل فرد راضياً إلى حد ما بما قدر له ^(١)
حتى لقد قال (دور كهايم) ^(٢) : « إن تنظيم السلوك هو وظيفة خلقية
أساسية » وقال أيضاً : « إن الاخلاق تقتضي أن يكون عند الانسان
استعداد لتكرار نفس الافعال في نفس الظروف » وان يكون له عادات
ثابتة وحياة منظمة ^(٣) .

(١) قال المتنبي « لكل امرئ من دهره ما تعودا » وقال أيضاً :

كل ما لم يكن من الصعب في الاتساع سهل فيها إذا هو كانا

(٢) دور كهايم ، التربية الخلقية (Education morale) ص ٣١

(٣) لقد جمع (سولي برودوم) صفات العادة في قصيدته المشهورة: العادة

Sully Prudhomme, Oeuvres-Edit Lemerre, I 13-14 (L'habitude)

فما قاله في آخرها : « إن جميع الذين نستولي عليهم قوة العادة شيئاً فشيئاً ،
يصبحون بشراً بوجوههم وآلات يجر كائنهم »

٤ - حقيقة المادة

إن بعض صفات المادة يذكرنا بالعطالة ، وبعض صفاتها الأخرى يذكرنا بالحرية . لذلك انقسم الفلاسفة في بيان حقيقة المادة إلى فريقين فالفريق الاول يزعم أن المؤلفات الحيوية والحركات الالية لا تستلزم الارادة ، بل تخضع لقوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء . ومنافع الاعضاء فنطاق المادة واسع جداً ، لأنه ينطبق على الاحياء وغير الاحياء . والفريق الثاني يزعم أن المادة متصلة بالارادة والعقل وانها بنت الحرية . فهي إذن محصورة عندم في الكائنات الحية ، لانها ليست تغيراً مادياً فحسب بل هي توجيه فاعلية الحياة إلى غاية مقصودة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

٥ - النظرية الحيوية

المادة خاصة من خواص الأحياء

قال أرسطو: إن المادة خاصة من خواص الأحياء ، فالحجر لا يتعلم الصعود حتى ولو ألقينه في الفضاء ألف مرة ، كما أن اللهب لا يعود المهبوط ، فالمادة ملازمة إذن لعفوية الحياة ، لا بل هي ملازمة للفردية أعني الفردية المرنة التي تتغير للتغلب على المؤثرات الخارجية . والعمل يطبع الحياة بطابعه الخاص ، فيخلق طبيعة جديدة . وهكذا تقلد الفاعلية الطبيعية في توليد الحركات المتتابعة ، إذ الطبيعة نفسها تتولد بالتكرار . فالمادة هي إذن فاعلية ، أو فعل يطبع الطبيعة بطابع خاص^(١) .

(١) يعزو المؤرخون هذا الرأي إلى أرسطو ، ولكن الفيلسوف الاسطاجيري لم يفرق بين الحياة والمادة تفريقاً تاماً كما فعل بعض المحدثين ، حتى -

رأي لينتز . - وفي تاريخ الفلسفة مذاهب كثيرة شبيهة برأي أرسطو هذا ، فمنها مذهب (لينتز) الذي أرجع العادة إلى الادراكات الصغرى . قال : « إن الحاضر مثل بالماضي » ومعنى ذلك أن الادراك ، كبيراً كان أو صغيراً ، يبقى في النفس وينضم إلى الاحوال السابقة فيضخمها . فالعادة هي إذن ذاكرة ، لا بل هي اغتناء الحياة النفسية بالحياة النفسية . (Roustan, p 502)

نظرية رافسون - ومن هذه المذاهب مذهب (رافسون) الذي اقتبست عناصره من فلسفة (أرسطو) و (لينتز) و (مين دوبيران) . قلل إن العادة ثقل العقل والحركة إلى الطبيعة والضرورة . فالنتيجة العامة لاستمرار كل تغير أو تكرره ، انه إذا بقي خف تأثيره شيئاً فشيئاً ، وكلما استعاد الكائن الحي حركة صادرة عن طبيعته زاد ميله إلى استرجاعها والحركة التي تأتيه من العالم الخارجي تصبح بالتكرار ذاتية له مختصة به ، فتقل القابلية وتزداد العفوية ، ذلك هو القانون العام للعادة فاذا كانت طبيعة الحياة هي في تفوق العفوية على القابلية ، فالعادة لا تشترط الطبيعة فحسب ، بل تنمو بنموها وتفيض في اتجاهها . فهي إذن تقليد التفاعلية الحرة للآلية . وقد تكون هي الأصل في كل طبيعة ، لا بل قد تكون الآلية نفسها ناشئة عن الارادة وتأثير العقل .

قال (رافسون) : « لا فرق بين العادة والطبيعة إلا في الدرجة » ويمكن انقاص هذا الفرق إلى اللانهاية ، كالجهد بين الفعل والاحتمال ، كذلك العادة هي النهاية المشتركة أو الحد الاوسط بين الارادة والطبيعة وهذا الحد الاوسط متحرك ، ينتقل بدون انقطاع ويتقدم رويداً رويداً من طرف إلى آخر . إذن العادة هي البنفاصل اللانهاية ، أو - ان سياق كلامه في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لا يدل على جعله العادة محصورة في الكائنات الحية .

التحام الحركي بين الإرادة والطبيعة ، والطبيعة هي الحد النهائي للمتناقص
العادة . «

وقال أيضاً : « حيثما تنهبط العادة فمن نواحي الشعور الجديدة ، تحمل
النور منها إلى أعماق الطبيعة وليها الحال ك . ففي إذن طبيعة مكتسبة
لا بل طبيعة ثابتة ترجع في النهاية إلى الطبيعة الأولى » (١)

ب - العادة والعطالة ، المذهب الأولي

أما الفريق الثاني فقد زعم كما رأيت أن نطاق العادة واسع جداً ،
وأنها تنطبق على الأحياء وغير الأحياء وأنها حالة من أحوال العطالة
ويرجع رأيهم جميعاً إلى ديكارت إذ شبه العادة بالظواهر الفيزيائية
فقال إن طبي الثوب مثلاً لا بد من أن يترك أثراً فيه فيصطبغ عليه من
تلك الناحية فأصلح وأسهل (٢) . وقتل بوسويه : الخشب ينثني شيئاً فشيئاً
ويزود الحالة التي يراد وضعه فيها . والحديد يلين في النار وتحت المطرقة
لا بل الأجسام كلها تقبل كثيراً من التأثيرات المخالفة لطبيعتها (٣) .
ولقد أوضح (ديكارت) فكرته هذه بنظرية الأرواح الحيوانية
(Esprits animaux) فقال كلما حركت النفس الجسد أثرت في الغدة
الصنوبرية فقذفت هذه الغدة بالأرواح الحيوانية إلى العضلات عن طريق
المنخ والأعصاب . فإذا سلكت الأرواح الحيوانية طريقاً واحداً عدة
مرات تركت فيه أثراً عميقاً وأصبح مسووهاً به أسهل . فالجسد يندخر
إذن آثار الماضي . وخواص المادة هي التي توضح لنا تكون العادة .
وقد أخذ (مالبرانش) أيضاً بهذا الرأي فقال : إن جميع الأعصاب
متصلة بمحوض الأرواح الحيوانية ، والنفس تسير هذه الأرواح وتوصلها

(1) Ravaillon, De l'habitude, p. 22-23

(2) Descartes, Ed. Adam Tannery IV, 114-115

(3) Bossuët, Connaissance de Dieu, ch. V, IV

عن طريق الاعصاب الى عضلات الجسد . ولكن الارواح لا تجسد هذا الطريق مفتوحاً دائماً ، فيجد المرء صعوبة في تحريك أصابعه للتوقيع على الآلات الموسيقية مثلاً ، فتفتح الأرواح الحيوانية هذا الطريق وتمده بكثرة مرورها عليه ، وتكون العادة من ذلك شيئاً فشيئاً .

على أن ارتقاء علم الحياة في الأيام الأخيرة جعل الفلاسفة يوضحون وظائف الاعضاء على طريقة مخالفة لطريقة ديكارت هذه . ولكنهم لا يزالون يوضحون تكون العادة بتبدلات الجملة العصبية أي بالظواهر الفيزيائية والكيميائية . فقد قال (أوغست كونت) إن العادة هي العطالة . وقال (لثون دومون) ان العادة ليست مختصة بالاحياء ، بل هي خاصة عامة من خواص المادة ، قال ان انصاف الكائنات الحية بالعادة هو أمر استثنائي أما انصاف المادة الجامدة بها فأمر طبيعي . فالجسم يبقى في حالة السكون مادام لا يؤثر فيه . مؤثر خارجي ، ويبقى في حالة الحركة مادام لا يقاومه شيء ، فبدأ العطالة هو اذن مبدأ العادة . ان الجسم المتحرك لا يقف عن الحركة الا اذا حاول دون استمرار حركته حائل ، فعالته هذه حالة مكنسبة الا أنها دائمة ، وهي من الوجهة النظرية أبدية خالدة . كذلك الكواكب السيارة تدور حول الشمس ، والنهر يجف مجراه . والمفتاح يتعود القفل ، والثوب يألف جسم صاحبه . نعم ان الحجر لا يتعود الصعود حتى ولو ألقته في الفضاء ألف مرة ، ولكن الحيوان أيضا لا يتعود الصعود . فلكل كائن عادات خاصة به ، الا أنها انما تكون على قدر العطالة .

المناقشة . — ان ضعف هذه النظريات كلها يرجع الى ارتكازها على مفاهيم غير واضحة وأحكام غير بيّنة كمنهومي الحياة والعطالة من جهة ومنهومي العادة الفاعلة والمنفعلة من جهة أخرى . واذا أردنا الآن أن نناقشها ونفرق بين الصالح والفاصد منها ، فما علينا الا أن نتذكر ما قلناه

في صفات العادة ، حيث قسمنا المادة هنالك الى ثلاثة أنواع : العادة الحيوية والعادة الحركية والعادة النفسية المحضة .

١ - فالعادة الحيوية لا تقتضي الوعي ، بل هي مؤلفة من ردود فعل تقوم بها الأجسام العضوية في سبيل المؤلفة الخارجية ، وأكثر علماء العصر يرجعون هذه الفاعلية الحيوية الخفية الى عوامل فيزيائية و كيميائية ، فاذا صح رأيهم هذا كانت العادات الحيوية ناشئة عن خواص المادة الجامدة ، أي تابعة في النهاية لقانون العطالة .

٢ - أما العادات الحركية فهي تبدلات سطحية أو عميقة في الأنسجة الحية والخلايا العصبية . وهي مؤلفة من حركات ، المخ ضروري لها في أول الأمر ، الا أنها تستقل عنه شيئاً فشيئاً ، فتتمركز في النخاع الشوكي ، أي في مركز الحركات الآلية . فاكْتساب عادة حركية هو اذن فعل من الأفعال المنعكسة ، لا بل هو تخصص الجسد بأفعال آلية كانت في الأصل ارادية ، وهذا يدل على ان العادة الحركية مرتبطة دائماً بشرائط مادية محضة وانما من هذه الناحية . مطابقة لرأي الفلاسفة الذين يرجعون العادة الى العطالة .

ولكن هذا التعليل لا يتفق مع حقيقة العادات الحركية ، لأنها كما رأينا نتولد تحت تأثير الوعي والانتباه ، وقد ذكرنا أن الكائن الحي لا يعود فعلاً من الأفعال الا اذا صحح بالتدريب حركاته الأولى البسيطة فينبغي له اذن أن يتصور عند كل تكرار جديد الفعل النهائي الذي يريد بلوغه ، كما يتصور الطفل عند تعلم الكتابة المثل الذي يريد تقليده فيصحح حركاته بالتدريب ليجمعها في النتيجة . مطابقة لهذا المثال . وبهذا المعنى تصبح العادات الحركية مختلفة تماماً عن العادة الحيوية ، فقد تكون العادة الحيوية ، حالة من حالات العطالة وقد تكون الحياة نفسها ظاهرة من ظواهر المادة البحتة ، ولكن المادة الحركية

لا تنحل إلى العظالة تماماً بل هي تغلب الإرادة على المادة ، لأنها تقتضي جهداً مستمراً يسيره الانتباه ، فندرك به نواقض حركاتنا الأولى فنصححها بطرح الفاسد منها ، وإبقاء الصالح ، ويزيد بدقتها وسرعته ، فكان العادة الحركية مبنية إذن على اصطفاء دائم وشعور وانتباه .

٣- وأما العادة النفسية فقد بين العلماء أيضاً أنها تقتضي توجيه الانتباه إلى أمر من الأمور ، مثال ذلك أن عادة حل المسائل الهندسية تقتضي توجيه الانتباه إلى القضايا المتعلقة بالمسألة المطلوبة . وعادة الخطابة تقتضي توجيه الانتباه ، بالتجربة ، إلى عواطف السامعين وحركاتهم وأفكارهم وكيفية التأثير فيهم ، ومخاطبتهم على قدر أحلامهم وميولهم . وهذا كله يحتاج إلى عوامل هي معزول عن العظالة .

٤- ينتج من كل ما تقدم أن العادة الحركية والعادة النفسية متشابهتان في احتياج كل منهما إلى تأثير الانتباه ، وأن تنسيق الحركات في العادات الحركية شبيه بتنسيق الأفكار في العادات النفسية ، وفي كلا الحالين لا يتم هذا التنسيق إلا بقوة الاصطفاء وجهد الانتباه أي بتحديد العناصر المادية والنفسية في حدوث الفعل .

يقولون أن الجسم يبقى في حال السكون ما دام لا يؤثر فيه محرك خارجي كما يبقى في حال الحركة ، ولكن بقاءه في إحدى هاتين الحالتين إنما هو أمر نظري بحت ، فأن لا نرى في الطبيعة جسماً يستمر على الحركة أو السكون زماناً طويلاً ، لأن العالم الخارجي مشبك العناصر تختلط فيه الأسباب بالأسباب اختلاطاً لا ينتهى . فالمتغير فيه دائم والحركة مستمرة ، ولا يخضع الجسم لمبدأ العظالة إلا في الحالة المجردة ، أي عندما تنسق القوى المؤثرة وتحدد الحركات وتجري على نمط واحد بذكرك بالعادة . ولا يتم هذا التحديد إلا عندما تؤلف القوى المؤثرة في الجسم جملة مغلقة كما هي الحال في الكواكب السيارة . إنها خاضعة لعدد محدد

من الحركات المتسقة التي تؤلف بانساقها جملة مغلقة ، فتكرر على نمط واحد شبيه بالعادة ؛ تلك هي أيضاً حال القوانين الطبيعية ، ان نقيدها واتساقها ناتج عن اعتماد القوى والحركات فكأنها عادات مستقرة ، أو كأن ثبوتها ناشئ عن استقرار إرادة الخالق في الطبيعة .

وقضارى القول قد تكون العادة من الوجهة النظرية نتيجة من نتائج العطالة ، إلا أنها من الوجهة التطبيقية لا تتحقق في المادة لكثرة اختلاط الأسباب والتعقبات واشتباك فعل القوى الطبيعية . وفي وضع الكائن الحي أن يحدد لنفسه بالفاعلية والجهد جملة مغلقة من الحركات . إن من خصائص المادة الحية أن تحدد دائرة التأثيرات ، وأن تؤلف دوائر مغلقة من الأسباب والمسببات تؤدي إلى استبدال المتتابع المشوش بالحوركات الدورية المنتظمة . وقد يكون هذا الجهد شعورياً كما في العادة النفسية وقد يكون لاشعورياً . انظر إلى القروي ، وهو يكتب اسمه أنه يحرك جميع عضلات يده يومضهم وساعدهم ويكتبهم وقد يحرك كل جانب الأيمن ثم انظر إلى الكاتب المتمرن أنه يحرك بعض أصابع يده فقط ، وكذلك الرافض المبتدي فهو يحرك جسده كله ويشد أعصابه فتجد حركاته مشوشة ، أما المتمرن فيجعل حركاته مقصورة على الساقين . وهذا التحديد غير مقصور على العادات الحركية بل يشمل أيضاً على العادات النفسية . ان التلميذ المبتدي في علم الهندسة يستحضر إلى ذهنه عند حل أبسط المسائل الهندسية جميع النظريات التي تعلمها فيجربها واحدة واحدة حتى يهتدي إلى طريقة الحل ، أما الرياضي الخلاق فيقتصر على استحضار النظريات المتعلقة بحل تلك المسألة .

فالاصطفاء ضروري إذ ثبت للعادة النفسية والعادة الحركية معاً وكما تودي العادة إلى (الاوتوماتيكية) ونقل في فعلها العطالة ، فكذلك نستفيد في تكوينها إلى جهده الانتباه وفاعلية الاصطفاء .

ج - النتيجة

وينبغي لنا الآن بعد مناقشة هذه النظريات أن نقيد حقيقة العادة بالتنبيهين الآتيين :

١ - العادة من الوجهة الحيوية . - ان للعادات من الوجهة الحيوية وحدة عميقة فلا يختلف منحني الاكتساب في العادة ، معها يكن نوعها ، عن منحني المؤلفات الحيوية ، ولا يختلف قانون النضج من عادة الى أخرى .
ينتج من ذلك :

(آ) - لا وجود للعادات التي سماها (مين دوبران) بالعادات المنفعلة ، اذ العادة الحيوية نفسها تستلزم شيئاً من الفاعلية ، ولولا هذه الفاعلية لما تمت المؤلفات . فالجسد هو الفاعل الأماكن المرتفعة بتزويد الكريات الحمراء ويقاوم السموم بصنع مواد مضادة لها ، ثم ان المناعة نفسها هي مجموع من الظواهر الدالة على فاعلية الخلايا العضوية . فبين العادات الحيوية والعادات الفاعلة صلة وثيقة ، والانعكاسات الحيوية الاولى تحدث تبديلاً في السلوك العام . قال (بيرون) : « ألقيت أمام بعض الحيوانات النقيعية أجزاء من اللؤلؤ فأحاطت بها أولاً ثم دفعتها ، ولكنني عندما أعدت التجربة امتنعت هذه الحيوانات عن التقرب منها . وكذلك فإن الكريات البيضاء تدنو من الجراثيم وتحيط بها في أول الأمر ، ولكنها بعد تكرار التجربة تفرز عليها بعض المواد الحاملة » . ومن الصفات المميزة للعادات العالية تدخل المخ والجملة العصبية . ان علماء اليوم يملكون العادات الحركية على طريقة ديكارت ويقولون ان التيار العصبي يحفر لنفسه طريقاً في المسالك العصبية ، وان هذا الطريق انما يقوم على مؤلفة الخلايا العصبية بعضها لبعض واتصالها .

(ب) - ثم ان علماء العصر يعتقدون أيضاً أن الانعكاسات الأولية

للخلايا الحية وموائفة الخلايا العصبية بعضها لبعض إنما تنشأ عن آلية فيزيائية كيميائية . فلا فرق إذن عندهم بين الحياة والمادة ولا بين المادة والقدرة . فإذا كانت العادة ناشئة عن هذه الانعكاسات الخلوية أمكن انجلاها كالحياة الى الآلية الفيزيائية والكيميائية . وقد وجد العلماء بين العادة والظواهر الفيزيائية والكيميائية كثيراً من التشابه . فالمادة الحية هي مادة غرائية (Colloïde) ومن خواص المواد الغرائية أنها مركبة من مجموعات ذرية تدعى الذرات الضخمة (Micelles) تصلح لاكتساب العادات فتتحمل مقادير متزايدة من السوائل المحللة بالكهرباء (Electrolyte) مع أن تعرضها لهذه المقادير دفعة واحدة قد يسبب انحلالها . ولكن بقاء الماضي في الحاضر لا يظهر في الأجسام الغرائية فحسب بل يظهر أيضاً في الاجسام الصلبة . إن قطعة الحديد المغموسة في حمض الازوت القوي تقاوم بسهولة حمض الازوت الخفيف ، مع أنها لو وضعت في حمض الازوت الخفيف أولاً لما استطاعت مقاومته . وقد بين العلماء أن التماس الدائى (Autocatalyse) في الكيمياء وحادثة التباطؤ (Hystérésis) في الفيزياء وبعض حوادث الميكانيك (كسير المحرك أو وقوفه) ترسم منحنيات مشابهة لمنحنيات اكتساب العادات .

٠٢ - العادة من الوجهة النفسية . - والعادات لا تختلف بعضها عن بعض من الوجهة النفسية فلا فرق في صفاتها المقومة بين الحيوان والانسان كبقاء الماضي في الحاضر وتكرره كما هو ، وزوال الشعور من الفعل بعد المؤالفة التامة . فالعادة هي إذن حالة من أحوال الفاعلية المحافظة التي ذكرناها في مبحث الفريزة وقد رأينا أنها تكون كالغريزة بتكرار التارين وتصحيح الاخطاء .

على أن أوتوماتية العادة أكثر ميلاً إلى التحرر من الماضي من أوتوماتية
 الغريزة . لأنها أوتوماتية حديثة مكتسبة من قبل الفرد ، أما أوتوماتية
 الغريزة فقديمية . وقد رأينا أن هذه الآلية تؤدي إلى حذف الانكسارات
 الفاسدة والحركات غير النافعة فهي إذن قد تحررت قليلاً من قيود الماضي
 أضف إلى ذلك أن العادة في جانب الفاعلية المحافظة ، فاعلية ثانية
 يسميها العلماء بفاعلية الاصطفاء ، وهي لا تحفظ من الماضي إلا ما كان فاعلاً
 ولا تنبي إلا ما كان مطابقاً لضرورات العمل .

وأخيراً فإن هذا الاصطفاء خاضع عند الإنسان لتأثير العقل . إن
 تأثير العقل في الغريزة ضئيل ، أما تأثيره في العادة فعظيم جداً ، إذ يوفر
 على المبتدي عناء التكرار الفاسد ، ويسهل مؤانسته للحاضر ، ويجعله
 يتفرغ لاكتساب أمور جديدة . والإنسان كما قال (أفجر) لا يكتسب
 عادة بسيطة محضة ، بل إن الاصطفاء الميكانيكي يتقلب عنده إلى
 انتخاب إرادي .

٥٥ - قيمة العادة وفوائدها

للعادة شأن كبير في حياة الإنسان لأنها تحفظ الماضي ونهي المستقبل
 ولذلك كانت أساس تقدم القرد والجنس معاً ، تعود فعل ما يجعل ذلك
 الفعل آلياً حتى يكاد لا يحتاج إلى الانتباه ، وفي ذلك فائدة عظيمة
 لأن الأفعال الآلية إذا تمت من تلقاء نفسها تركت عقل المرء حراً
 طليقاً فينتقل إلى ما هو أسمى منها . وهي تمكن المرء من القيام بعملين
 في وقت واحد ، إذ يصبح العمل الأول عادة راسخة فينجزه المرء بصوت
 آلية وينتبه في الوقت نفسه إلى عمل آخر . وهي توفر على الإنسان جزءاً
 كبيراً من الوقت ، وتنقذه من التردد ، وتخفف من تعب وجهده ، وتثبت

سلوكه ، ونكسبه المهارة والدقة والرشاقة والسرعة في الاحمال .

وعلى الرغم من هذه الفوائد فان للعادة أخطاراً عظيمة ، فقد تصبح سبب الركود والجمود ونقص المرء من التقدم ، فيصعب عليه تغييرها أو تعديلها ، ولا يري إلا طريقها المعبود . وإذا غير طريقه هذا ، عجز عن التقدم ، وأصبحت حالته آلية محضة تسير كلها على نمط واحد ، وهذا مادعا روسو إلى القول : ان خير عادة للانسان هي ألا يتعود شيئاً .

نعم ان الفضيلة عادة . ولكن للذيلة عادة أيضاً ، فالمرء يتعود كل شيء ، ويجب أن يقيد نفسه خوفاً من جهد الابداع والتقدم .

بعض النتائج الخلقية . - فينبغي لنا إذن أن نكتسب العادات الصالحة وأن نجعل الجملة العصبية حلقة لنا وأن نتخذ مما حصلنا عليه رأس مال ثابت نعيش بما يغل علينا من ربح وفائدة . لايف الطاقة العصبية إذا اعتادت أن تسير في طريق ما وارتبطت إختلايا بعضها ببعض فليس من السهل أن نغير طريقها الذي فتحته . قال (بين) : يجب على المرء لاكتساب عادة جديدة ، أو للتخلص من عادة قديمة أن يغتسل كل يوم في ماء جديد وأن يبدل نفسه باقدام وقوة وعزم . فيجمع الاسباب الباعثة على العمل ويربط نفسه بوعود عليية .

ويجب عليه أيضاً ألا يتراجع إلى الوراء أمام داهي الارادة ما دامت العادة الجديدة لم تكتسب بعد . ان انكساراً واحداً يحو الف انتصار فخير للإنسان أن يقطع صلته بالعادات السيئة دفعة واحدة ولا يداريها إذ أن نيران الشهوة سرعان ما تحمد لعدم تنفيذها .

والتخلص من العادات السيئة لا يكون بقتلها ، بل يكون باكتساب عادات طيبة ضدها وبالتحمرن على تلك العادات الجديدة تمرناً متتابعاً . قال (جيمس) يجب أن يغتنم المرء أول فرصة لتحقيق كل رغبة

من رغائبه ، وأن يصني لكل تهيج مرافق للعادة الجديدة . والرغبات والعزائم لا تبدل الجملة العصبية إلا اذا تحققت وأحدثت نتائج حركية . فينبغي اذن تجنب الأحلام الفارغة التي لا تؤدي الى الفعل .

وقال أيضاً: يجب على المرء أن يجيى ملكة الجهد فيه دائماً ، بالتمرن عليها كل يوم ، وأن يتعود المتقشف والبطولة المنتظمة ، وأن يرغم نفسه كل يوم أو يومين على القيام بأمر لا يميل اليها . فإذا دقت ساعة الشدائد ، وجد نفسه قادراً على الصبر والمقاومة . تلك هي ضمانات الحياة .

وقال أيضاً: لو عرف الشبان أنهم سيصبحون يوماً من الايام حزماً منحرمة من العادات لا تنبها إلى سلوكهم وهم في نضارة الحياة . فالمرء ينسج أقداره بيديه ، وصوابه أو كان ذلك خيراً ، أم شراً ، فان خيطه المنسوج لن يحل . وقد قالت العلماء ان آثار أفعالنا لا تمحي ، فينبغي للشباب أن يدأب في الحياة من غير أن يفكر في النجاح ، وان يتعود العمل المتواصل ، لان النجاح ليس صفة ذاتية مقومة للعمل ، بل هو نتيجة عرضية تنضم اليه كما تنضم اللذة الى الفعل .

بعض النتائج التربوية . - وينبغي للمربي أن يعلم أن العادة هي قوة عظيمة ، وانه خير له وأبقى أن يحول دون اكتساب العادات الجديدة من أن يحارب العادات القديمة ، وأن يكافح العادات السيئة منذ ظهورها . ان رياضة الطفل على العادات الطبيعية تبدأ من يوم ميلاده إلى شبابه ، ففي سني الطفولة يسهل غرس العادات أو قمعها ، وكلما كبر الطفل تجمدت عاداته وصعب عليه التخلص منها . فالشيوخ محافظون دائماً على النظم القديمة مستمسكون بعاداتهم ، ومن العسير اقناعهم بتغيير ما تعودوه . لهذا كله كان الشباب عماد التقدم ، وكان الشيوخ أصاص الاحتفاظ بهذا التقدم .

ويتعود الطفل أكثر عاداته بالتقليد والتلقين والتدريب ، لذلك كانت التبعة الملقاة على الوالدين والمربين عظيمة جدا . فعلى قدر العناية بالاطفال وعلى قدر شعور المربين بما عليهم من المسؤولية يكون مقدار تقدم المجتمع . وفي الحق ان اهتمام المدارس بفرض العادات الطيبة يجب ان يكون أكثر من عنايتها بحشو عقول التلاميذ بالعلوم . فالقسم الأكبر من هذه العلوم قد ينسى عند مغادرة المدرسة . أما العادات الطيبة في السلوك والتفكير فتبقى ملازمة للانسان كل أيام الحياة .



١ - المصادر

- 1— *Bourdon*, Recherches sur l'habitude (in Année psych. t. VIII, 1901)
- 2— *Chevalier, j*, De l'habitude
- 3— *Dwelschauvers*, Traité, 144-168
- 4— *Dumas*, Traité
- 5— *Dunan*, Essais de philosophie générale.
- 6— *Dumont*, De l'habitude (in Rev. philosophique 1876)
- 7— *Egger*, L'habitude générale (in Bev. des cours et Conférences, mars 1901 et mai 1905
- 8— *James*, Précis ch. X
- 9— *Larguiers des Bancel*, Introd. à la psychologie 160-169
- 10— *Maine de Biran*, Influences de l'habitude sur la faculté de penser.
- 11— *Piéron*, L'évolution de la mémoire.

٢ - التمارين والمناقشات الشفاهية

- ١- العادات الفاعلة والعادات النفعلة .
- ٢- ادرس كيفية اكتسابك لعادة من العادات .
- ٣- تكون العادات عند الحيوان .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١- أوضح تكون عادة من العادات واذكر بعض الامثلة الواضحة (بكالوريا نانسي ١٩٢٦)
- ٢- طبيعة العادة وتكونها (بكالوريا . نانسي ١٩٢٨)
- ٣- صف الفعل الاعتيادي بمقابلته مع الفعل التأمل (بكالوريا - مونبليه ١٩٢٤)

٤- الارادة والعادة (بكالوريا - كلرمون ١٩٢٤ و نانسى ١٩٢٥ و مونيخ ١٩٢٩)

٥- تأثير العادة في حياة المواطن (بكالوريا - بوردو ١٩٢٤)

٦- وظيفة العادة وأثرها في الحياة النفسية (بكالوريا - ديجون ١٩٢٥)

٧- منافع العادة ومضارها (بكالوريا - ستراسبورغ ١٩٢٦)

٨- هل يعوقنا اكتساب العادات عن تمرين الارادة (البكالوريا

السورية - حزيران ١٩٣٩)

٩- لآية درجة يمكننا أن نقول مع أحد الفلاسفة الماصرين : ان

نسبة العادة الى الفعل كنسبة التعميم الى الفكر (مسابقة الكرامى

المجانية للبلاد الاجنبية ، دمشق ١٩٣٦)

١٠- وظيفة العادة والجهد في تكون الشخصية (مسابقة الكرامى

المجانية للبلاد الاجنبية - دمشق ١٩٣٧)



الفصل الثالث

الارادة

١ - صفات الفعل الإرادي

البحث في صفات الفعل الارادي ضروري لتعريفه . فليدرس إذن هذه الصفات ولنبحث في المسائل الفلسفية الناشئة عنها من غير أن نتعرض لمسألة الحرية .

أ - صفات الفعل الإرادي^(١)

١ - **الفعل الارادي فعل جديد** . - وتنحصر جدته في الصفات الآتية (١) الارادة تمنع المرء من الاندفاع الآلي الى الفعل (مثال ذلك عدم الجواب عن سؤال ما بجملة مبتذلة) . (٢) الارادة تقلب الفعل الغريزي أو العادي إلى فعل تأملي مقصود فتسبغ عليه حلة جديدة . (٣) الارادة تنظم الحركات أو التصورات تنظيمًا متفقًا مع الظروف الجديدة (مثال ذلك الهرب أو انتخاب مهنة من المهن) .

٢ - **الفعل الارادي فعل تأملي** . - ومعنى ذلك : (١) ان الفاعل يشعر بما يفعل ويعي ما يقول ويعرف في الوقت نفسه الغاية التي يودى إليها فعله . (٢) ويحكم أيضاً حكماً عقلياً ، بإمكان تحقيق الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية فقد يرغب الإنسان في الحال ولكنه لا يريد ، ولو حاول

(١) راجع كتاب روسل

Roussel, Traité élémentaire de philosophie t. 1 p. 378.

ذلك لردعه العقل . فالفعل الارادي هو إذن فعل معقول .

٢٠ - الفعل الارادي فعل شخصي . = ومعنى ذلك : (١) انه يتبدل بحسب الأفراد (٢) وانه ليس خارجاً عن نطاق قدرتنا ، ولا هو تابع لنزعة مسيطرة من نزعاتنا الطبيعية كالافعال الاندفاعية أو الغريزية . (٣) وأنتا تتحمل تبعه القيام به . (٤) وانه في الوقت نفسه يكشف عن خصالتنا ، فالفعل الارادي مخالف إذن للفعل الاعتيادي لان العادة انما تقوم على التكرار ، وهو مباين أيضاً للفعل الغريزي لأن الغريزة انما هي عمياء .

ب - المسائل الفلسفية المتولدة من هذه الصفات

لنبين أولاً معنى هذه الصفات

١٠ - معنى جدة الفعل الارادي . - هل الفعل الارادي إبداع من العدم ، أم حادث لا علاقة له بما قبله ، أم هو ابتداء أول كما قال (كنت) . ثم هل تتعارض السببية الارادية والسببية العلمية أم الفعل الارادي مركب من عناصر أولية كالنزعات والبواعث والعوامل . وهل احتاج في هذا التركيب الى مبدأ جديد ، ثم ما هو هذا المبدأ ؟

٢٠ - معنى اتصاف الفعل الارادي بالتأمل . - ما هي وظيفة الشعور في الارادة ؟ هل يقتصر على مشاهدة نتيجة الفعل من غير أن يكون له أثر فيها ؟ أم يشترك في إنجاز الفعل كعنصر من العناصر الداخلة في تركيبه . ثم هل ينحل التقرير الارادي إلى الفكر التأملية أم الى غيره .

٣٠ - معنى اتصاف الفعل الارادي بالطابع الشخصي . - ما هي علاقة الفعل الارادي بالانا ، هل هو ظاهرة من ظواهر النفس المجردة الخارجة عن

الزمان ، المبدعة ، الخصال الجاهزة ، وطبيعتنا البعجيرية . العمليّة أم هو نتيجة ملازمة لهذه ، للطبيعة .

— ولينين ثانياً ما هي الجاهل المختلفة التي جاء بها للفلسفة لايضاح هذه الصفات . فقد ذهبوا أولاً الى أن الارادة هي قوة مستقلة عن الحوادث الشهودية ، ثم ذهبوا ثانياً الى أن الارادة مقيدة كغيرها من الظواهر النفسية .

١- رأيهم في حرية الاختيار

فمنهم من زعم أن البواعث ^{mobiles} (وهي قلبية) والعوامل ^{motifs} (وهي عقلية) لا تكفي لانجاز الفعل ، وان التقرير الارادي إنما يرجع الى مبدأ مختلف عن شرائط الفعل مستقل عنها . ففي روع هـ هذا المبدأ أن يجهل العوامل الكاذبة تتغلب على العوامل المعقولة والبواعث الضعيفة على البواعث القوية فلا يمكن العلم بالحكم الارادي قبل حدوثه ، لأنه إنما يدخل في نطاق الامور الجائرة ، لا الضرورية .

وليس لهذه البواعث والعوامل نتيجة فطرية لانها لا تستطيع أن تولد الفعل إلا اذا منحتها حرية الاختيار ما يفتقها من القوة .

٢- رأيهم في حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence)

لقد دلت التجربة على أن البواعث والعوامل تدفع المرء الى الفعل هذا إذا لم يعقها عائق خارجي .

٣- — فينتق أحياناً أن تنقسم البواعث والعوامل الى جملتين متقابلتين فيحصل بينهما توازن تام من غير أن تتغلب احدهما على الثانية (٢٧) (كئساوي قطع النقود الموضوعة في كيس واحد) .

(١) مثال ذلك : حمار بوريدان الذي كان جوعه مساوياً لعطشه ، وكان بعده عن حلبة الجلبان مساوياً لبعده عن سطل الماء ، فلو تحرر في انتخاب أحده هذين الأمرين لما من الجوع أو العطش .

ب - ولو لم يكن فوق هاتين الجنتين قوة تدفع النفس الى اقتناص قرار لامتنع الفعل واحتر التمهيد الى اللاتهيئية .

فأصحاب هذا الرأي يسلمون إذن بحرية الاختيار الا أنهم يعملونها مقصورة على الاحوال التي تتوازن فيها الليواء والعوامل ، فيقابلون حرية الاختيار الى حرية عدم المبالاة .

٣- الصعوبات التي تعترض مذهب حرية الاختيار .

أ - ان الأمثلة التي يستندون اليها لا تكفي لاثبات حرية الاختيار لا بل هي أمثلة سخيفة لا تنطبق على الواقع . ومن الصعب أن تتساوى شرائط الجنتين في الأمثلة المذكورة ، فقد تكون قيمة النقود التي في الكيس واحدة ، ولكن أوضاعها قد تختلف من قطعة الى أخرى .

ب - ومن صفات حرية الاختيار أنها تحكم من غير سبب ، وهذا مبين لصفة الإرادة لان الإرادة تقتضي أن يشعر الانسان بما يفعل ويدرك الغاية التي يريد أن يصل اليها ، فهي اذن مبنية على معرفة الاسباب وادراك الغايات لا على الجهل بها .

ج - وأخيراً فقد تبين لنا من مباحثنا النفسية السابقة أن الحوادث النفسية (ونعني بذلك هنا البواعث والعوامل) ليست أجزاء فردة مستقلة بعضها عن بعض ، متجهة الى جهتين مختلفتين ، بل ان كل باعث أو عامل انما هو حالة من أحوال الشعور المشتملة على غيرها . وقد يتنا ذلك عند الكلام عن صفات الشعور ، وقلنا ان أحوال الشعور لا تنقسم الى أجزاء فردة مستقلة ، وأن الكل موجود في الجزء ، وأن كل حالة نفسية انما تشتمل على النفس كلها ، وانها تتغير وتزيد وتقص وتبقى وتضعف تحت تأثير الانتباه .

وقصاري القول ان أصحاب هذا الرأي يشبهون العقير اللارادي

يحكم قاض يحكم بحسب هواه من غير أن يستند الى أدلة الشهود والوقائع فذهبيهم وهمي وأدلتهم خيالية . وليس في أحكامهم ما ينطبق على الواقع .

٤ - مذهب التقيد

أما مذهب التقيد فيسلم بأن الفعل الارادي انما يحدث في الزمان كسائر الحوادث الطبيعية الاخرى ، وانه متصل بالحوادث المتتابعة مقيد بها .
 آ - فالفعل الارادي مختلف عن حالة الاندفاع الى الفعل من غير روية ، نعم ان كل رغبة تدفع الى الفعل ولكن اتساع الرغبة شيء والخضوع للارادة شيء آخر . لا يصبح الفعل إراديا إلا إذا تعارضت الرغائب وتقابلت النزعات ، وفي هذه الحالة يبدأ النزاع بين الرغائب المتقابلة ويتجمع حول كل رغبة حملة من الصور والعواطف والأفكار ، ويظهر التردد ، ويظهر معه أو يكاد يظهر شيء من عدم التقيد . ولكن هذا التردد لا يستمر ، بل ينتهي بتغلب الجملة القوية على الجملة الضعيفة . ان كفتي الميزان تتحركان عند الشروع بالوزن ويهتز الطيار قليلا ، الا ان النقطة التي يجب أن يقف عليها اسان الميزان محددة ومقيدة بما قبلها .

ب - وهذا التقيد لا يمنع الفعل الارادي من أن يكون شخصيا لأن أقوى البواعث والعوامل تأثيراً ، ما دل منها على سجاياها وخصالها فالارادة تدل إذن على خلق الانسان لان للخلق تأثيراً فيها ، وقد قال هيوم : ان الاستدؤ بالفعل الارادي أسهل من التنبؤ بالفعل الاندفاعي (Acte impulsif) .

ج - ولكن الشعور ليس مبدأ الفعل ، لانه ليس حراً فهو يشاهد نتيجة الفعل ويعد لها العدة بما يهيئه من الاسباب في داخله ثم ان قسماً كبيراً من هذه الاسباب قد يتم خارج الشعور لاستقراره في أعماق النفس واتصاله بأبداننا ، فالشعور هو إذن عنصر من العناصر الداخلة في هذا التركيب . وهو القوي يبدأ المذاكرة ، يحيط بالرغائب المتعارضة ،

ولكنه لا يستطيع أن ينجز المذاكرة بحرية .

٥ - ليس مذهب التقيد أوضح من مذهب حرية الاختيار

آ - ونقول هنا أيضاً في بيان هذا الأمر أن البواعث والعوامل ليست أجزاءً فردة مستقلة بل هي أحوال نفسية متداخلة ، كل حالة منها مشتملة على الأحوال الأخرى ، فتتغير وتزيد وتنقص تحت تأثير الانتباه ولا تبقى على حالها زمانين ، فإذا وضعت في الميزان تغيرت وتغير الميزان معها . وهل يصح الوزن إذا تغير الميزان لمجرد نظرك إليه أو تفكيرك فيه ؟
ب - ثم إن هذه البواعث والعوامل لا تنبجس في الشعور عفواً أو يجاذبية مكانية ، بل إن ظهورها يرجع إلى الفاعلية الذهنية (راجع انتقاد مذهب الشداعية) فمذهب التقيد أهمل هذه الفاحية من حياة النفس وشبه الفعل الإرادي بالحركة المتولدة من تلاقي القوى المادية .

وقصارى القول أن فلاسفة التقيد رغبوا في تعليل الفاعلية الإرادية بقوانين ميكانيكية فاستبدلوا لذلك بحياة النفس رموز المادة واستمدوا أحكامهم من فلسفة ما بعد الطبيعة لا من الملاحظات الواقعية .

٦ - النتيجة

ينتج من كل ما تقدم أن الفلاسفة ركبوا في تأويل صفات الفعل الإرادي مركباً صعباً ، فبعضهم أخذ بحرية الاختيار ، وبعضهم شبه حياة النفس بآلية المادة ، وهم لو اقتصروا على الملاحظات النفسية الواقعية ، لما سلكوا هذا الطريق العويص ، ولكفونا مؤنة الشبه الفلسفية التي أوقعونا فيها .

٢ - تحليل الفعل الإرادي

١ - نية الفعل - من صفات الحركات الإرادية اشتغالها على تصور سابق لنتيجة الفعل . مثال ذلك : هبني كنت أعالج في مكتبي أمراً من

الامور العويصة ، فخطر لي أن أترك العمل وأذهب الى أحد المتزهات
ترويحاً للنفس ، فاذا أغرتني هذه الفكرة ودفعتني الى ترك العمل بدون
مذاكرة ذهنية كان فعلي هذا من أفعال النية ، وهو شبيه بالفعل الذي
سميناه الفعل التصوري الحركي . لأن تصور الزهرة قد أحدث جملة من
الحركات الآلية ، إلا أن هذه الآلية ليست تامة كآلية الفعل المنعكس
وذلك لتقدم التصور فيها على الفعل ، ونحن نسمي هذه المفاعلية بفاعلية
القصد أو النية ، لاشتغالها على شهوة وحاجة وأمل .

٢ - - ارادة الفعل . - إن إرادة الفعل هي أكثر تركيباً من نية
الفعل ، لأنها لا تستلزم تصوراً سابقاً فقط بل تستلزم أيضاً شرائط أخرى
كنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو أن
لا يفعل ، وتقرير انجازه . وللتوضيح هذه الشرائط المختلفة بتحليل مثالين :
٢ - - هيني فكرت في الزهرة كما في المثال السابق ، ولكنني لم أخرج
من غرفتي بدافع الميل والشهوة ، بل خرجت منها بعد أن حكمت بأن
عندي من الوقت متسعاً لإنجاز العمل ، واني قد أصبح بعد الزهرة أحسن
استعداداً للفعل ، وأنه خير لي أن أستفيد الآن من الشمس والهواء الطلق .
ب - - ثم هيني تصورت جميع البواغ والعوامل المذكورة في المثال
السابق ، وتصورت فوق ذلك أنه يجب علي أن أنجز عملي بسرعة ، فقاومت
جميع نزعاتي وميولي وبقيت في غرفتي لإنجاز أعمالي .

ان كلا من هذين المثالين يشتمل على عناصر مختلفة ، ولكن الفعل
الثاني أكثر تركيباً من الاول . وقد حلل بعض الفلاسفة هذه الشرائط
المختلفة تحليلًا مخالفًا لوحدة الفعل الارادي ويسمي تحليلهم هذا بالتحليل
المدرسي .

٣ - - التحليل المدرسي . - يرجع الفلاسفة عناصر الفعل الارادي

الى أربعة :

Conception du but

أولاً - تصور الغاية

Délibération

ثانياً - امتحان البواعث والعوامل أو الحذاكرة

Décision

ثالثاً - القرار

Exécution

رابعاً - التنفيذ

تصور الغاية . - يقتضي الفعل الارادي أولاً تصور الغاية التي نريد الوصول اليها . وهذا التصور مشترك كما رأيت بين الفعل و ارادة الفعل ، وهو الذي يميز الفعل الارادي من الفعل المنعكس والفعل الغريزي .

المذاكرة . - ثم إن الفعل الارادي يقتضي النظر في البواعث والعوامل وامتحانها والحكم فيها أنها ينبغي أن تتبع أو لا تتبع . ويسمى هذا الاحكام بالمذاكرة ، وهي لا تنشأ عن عمل العقل فقط كما زعم (فيكتور كوزان) بل ترجع أيضاً الى تأثير البواعث الانفعالية كالنزغات والרגائب والعواطف . ولو كانت العوامل العقلية والبواعث القلبية واضحة متفكة بعضها مع بعض لما احتاج المرء في ارادته الى المذاكرة . ولكن المذاكرة ضرورية لسببين :

أولاً - لأنها تطلعنا على جميع العوامل والبواعث المحركة وتبين لنا قيمة الفعل .

ثانياً - لأنها تجعلنا نفرق بين ما يتفق من هذه العوامل مع الواجب وما يرجع الى الهوى ، فنفضل أحدهما على الآخر .

وكثيراً ما تنقلب المذاكرة الى مأساة عندما يتعارض الواجب والمنفعة .

التقرير . - ثم إن المذاكرة في البواعث والعوامل تسوق إلى التقرير وهذا الشرط الثالث هو الاصل في الفعل الارادي ، لانه ينهي المذاكرة ويوجه الحكم ويختار أحد المقدمين ، ويجعلنا ندرك أن الارادة مسؤولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وخيرتها في تقريره .

التنفيذ . - والشرط الرابع هو التنفيذ ، أي العمل الخارجي الذي يتلو التقرير . ان كل تصور من تصوراتنا باعث على الحركة ، فلا يجوز اعتبار التقرير تاماً إلا إذا كان مصحوباً بشيء من التنفيذ ، والنية لا تعادل الفعل لأنها إنما تكون فكرة غامضة أو رغبة بسيطة . وليس التنفيذ من عناصر الإرادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجة عن ارادتنا .

ولقد انتقد الفلاسفة المعاصرون هذا التحليل المدرسي فبينوا لنا أن هذه العناصر المختلفة ليست منفصلة بعضها عن بعض ، وأن انفصالها مخالف لوحدة الفعل الإرادي . وأن الابتداء بالذاكرة لا يستلزم انتهاء الإدراك والتصور ، وان التصورات خاضعة لقانون التغير الدائم المسيطر على الحياة النفسية فتتلاقى وتنفق وتتناقض ، فإذا اتفق العامل الذهني الجديد مع هذه التصورات قوته وإذا خالفها أضعفته ، ولا يزال هذا الجريان يبدل العامل الجديد حتي يوصله الى غايته . أضف الى ذلك أن التفريق بين العوامل والبواعث أمر إصطلاحي محض لانه لا وجود لعنصر عقلي لا يمازجه انفعال ولا لعاطفة لا يخالفها تصور ، بل ان جميع البواعث والعوامل متداخلة ، فلا نستطيع أن نجصي عددها ولا أن نجردها بعضها من بعض . وأخيراً فان فصل التقرير ، وهو العنصر المقوم للفعل الإرادي ، عن المذاكرة يؤدي الى اعتبار الإرادة قوة عندية مستقلة عن الفكر والعواطف ، تصدر حكمها فجأة وتسيطر على الاسباب ، وتجعل لليزان ميل الى الناحية التي اعتزمتها الاتجاه اليها ، واعتبار الإرادة قوة مستقلة عن البواعث والعوامل يوصل الى كثير من الشبهات لاننا لا ندرك ، عند ذلك ، ما هي وظيفة المذاكرة في الإرادة ، فما الفائدة من المذاكرة اذا كانت لا تؤدي الى التقرير ، واذا كانت تؤدي اليه فما هي قيمة الإرادة المستقلة .

وقصارى القول : إن تفكيراً بسيطاً في هذه الشروط الأربعة بين لنا أن المرحلة الأخيرة هي مرحلة مادية لا شأن لها في التحليل النفسي ، لأنها تابعة لأمر خارجية كالعوائق المادية والقوى الجسمية ، وغير ذلك من الأسباب ، وإن الشرطين الأولين يستلزمان تدخل العقل والعاطفة معاً ، وإن الإرادة لا تلعب دورها الحقيقي إلا في المرحلة الثالثة أي في التقرير . ولكن ما هو هذا الدور الذي تلعبه الإرادة ؟ إنه لعمري سر خفي وأمر غامض ، إذ كيف يعقل أن يكون التقرير مستقلاً عن البواعث والعوامل ، وأن تكون الإرادة منفصلة عن الفكر والعواطف ، إن كل تقرير إنما هو نتيجة لامتزاج العواطف والأهواء بالتصورات والأفكار ، فلا حاجة إذن الى فرض قوة مجهولة لتوضيح فعل الاختيار ؛ بل إن العوامل العقلية والبواعث الاتقالية كافية لهذا التعليل .

الإرادة هي حل معقول لتنازع الميول . — ولعل المثال الأخير الذي أوردناه في تحليل الفعل الإرادي ، هو أحسن الأمثلة دلالة على الإرادة الحقيقية . إن بقائي في غرفتي لإنجاز أعمالي رغم دوافع الشهوة ودواعي الرغائب ، يدل على جهد قوي وإرادة مسيطرة ، وقيمة المذاكرة في هذا المثال ثانوية جداً ، لأن المريد لا يميل فيه الى التردد ولا الى الخيرة ، بل تغنيه إرادته القوية عن المذاكرة ، فهو يريد بدافع من نفسه ، ويفضل الجهد على الراحة ، والإقدام على التراجع ، والخطر على السلامة ، والطريق الوعر على الطريق السهل ، ويقول مع (كورنيل) : إني لم أتردد في اتباع واجبي أبداً .

إن هذه الإرادة الحقيقية مختلفة تماماً عن أفعال المشورة والمذاكرة والتردد ، وهي قائمة كما قال (بكو Pécaut) على تمارض الواجب

والهوى ، أو محصورة كما قلل (كلايارد) قيد تنظيم الفعل ووقف الميول
عن التنازع ، وجعل العالي منها يتغلب على الخسيس^(١) ، لذلك كان معنى
الإرادة مرادفاً في لغة النفس لمعنى الجهد ، ولذلك أيضاً كانت كلمة
الإرادة مرادفة للقدرة الأخلاقية ، فهي تشمل إذن على حكم قيمة ،
وتدفع المرید الى الاختيار والتفضيل .

٣ - حقيقة الإرادة

ينتج من كل ما تقدم أن الإرادة ليست أمراً بسيطاً ، فلا غرو
إذا بحث الفلاسفة في عناصرها المقومة ، وأراد كل منهم أن يبين لنا
حقيقتها .

أ العناصر النفسية

لم يبحث العلماء المدرسيون إلا في العناصر النفسية الفردية ، فحاولوا
على اختلاف نزعاتهم أن يرجعوا الإرادة الى الظواهر النفسية المختلفة ،
فمنهم من ألوجهاها الى الفاعلية الابتدائية ، ومنهم من أرجعها الى الانفعال ،
ومنهم من ردها الى الحياة العاقلة ، حتى لقد زعم بعضهم أنها قوة مستقلة
بذاتها .

١ - الإرادة والرغبة ؛ نظرية كوندياك . - يظهر لأول وهلة أن
الصفة المقومة للإرادة هي الفاعلية الابتدائية ، أي الرغبة . وفي الحق
إن الرغائب هي أوائل الإرادات ، وكل إرادة تتضمن رغبة ، لذلك
زعم (كوندياك) أن الرغبة هي الأساس الذي ترتكز عليه الإرادة .

(١) ليس لتقسيم الميول الى عالية وخسيسة أي اعتبار أخلاقي ، بل المراد
من للميول العالية ماله في مراتب الوظائف النفسية منزلة عالية ، إن علماء النفس
لا يفرقون بين المجاهد الذي يتجهز للاعداد ، ويصبر على جراحه ، وبين السارق
الذي يتحمل ألم الجرح ، ويصبر عليه خوفاً من اشتهاه أمره .

قال : « إذا تذكر التمثال أن الرغبة التي يشعر بها الآن قد أورشته في الماضي لقد زاد توهمه لما يزداد حاجته ، فهلك إذن ميبان يزداد وثوقه بها ، وهما ذكرى إرضاء وغلبة للماضية ومصالحه في إرضاء هذه الرغبة الآن ، وعند ذلك تنقلب رغبته الى ارادة ، لأن الإرادة إنما هي رغبة مطلقة نشعر معها بإمكان حصولنا على الشيء المرغوب فيه » *Traité des sensations, 1ère partie, ch. III*

المناقشة . — لا شك أن الرغبة تأثراً في الإرادة لأنها تعرف نفسها مثلها ، ولا وجود للإرادة الا حيث توجد الرغائب ، فهي انك شرط ضروري في كل فعل ارادي ، ولكن هل هي تكافئة لتوضيحه ؟ لقد ذكر (كوندياك) في كلامه هذا شرطين أساسيين لتوضيح الإرادة . قال : ١ - يجب أن تكون الرغبة مطلقة ؛ ٢ - ويجب أن يحكم المرء بإمكان الشيء المرغوب فيه . وهذا ضروري لانك قد ترغب في المحال ولا تريد الا الاشياء الممكنة ، ولكن للشرط الاساسي في نظرية كوندياك ليس الشرط الثاني بل الشرط الاول ؛ أي قوله : يجب أن تكون الرغبة مطلقة ؛ فما هو معنى الرغبة المطلقة . ان الرغبة المطلقة هي الرغبة المسيطرة ؛ أي الرغبة التي تنفرد بالتأثير . فإني كوندياك في الإرادة شبيه اذن برأيه في الانتباه ، فكما ينقلب الاحساس الى انتباه بانفراده وسيطرته على النفس ، كذلك تنقلب الرغبة الى ارادة عندما تسيطر على جميع الرغبات والفرغات . ولكن ما هي قيمة هذه النظرية ؟ ان هذه النظرية قد تصلح لتوضيح حور الإرادة الابتدائية كنية الفعل التي ذكرناها في أول هذا البحث ، ولكنها لا تصلح أبداً لتعليل الإرادة الحقيقية ، وفي وسعنا أن نأتي في الرد عليها بجميع الجواهر التي ذكرناها في الرد على نظرية الانتباه الحسية ، فنقول : ما الرغبة الا عنصر بسيط من عناصر الشخصية ، وكثيراً ما تكون متبدلة ، أو تكون

ضرباً من الهوى ، وقد ينكر الإنسان نفسه فيها ، ويمجب لانتقياده اليها ، ويصغر في عين نفسه بعد زوال عاصفتها . أما الإرادة فيجد الإنسان فيها جماع شخصيته ، ويعرف بها ذاته ، ويدرك حريته ، ويطلع على غايته . وكثيراً ما تكون الإرادة مخالفة للرائب ، فقد أرغب في التزهة ، وأمنع نفسي منها ، فأغلب بارادتي على رغبي ، وقد أشتهي طعاماً وأرفع يدي عنه ونفسي تشتهي ، وقد يضحي العاشق بحبه ويسحق عاطفته ويكره نفسه على ارادة ما لا تحب ، أو على حب ما لا تريد في سبيل القيام بواجبه . فالرغبة تولد فينا وعلى الرغم منا وتسير بلا ثرو ولا اختيار . أما الإرادة فهي على نقبض ذلك حرة في أنعالمها ، ومهحتها في الغالب بمجاهدة الرغبة والوقوف حائلاً بينها وبين مطالبها .

نعم قد نلجبه الإرادة الى الرغبة وتسير معها ، ولكن هذا الحلف بينهما لا يتم الا بانضمام كثير من عناصر الإدراك الى الرغبة الاولى . وقصارى القول : لو كانت نظرية كوندياك صحيحة لكان أشد الناس رغبة أقوام ارادة ، مع أن الامر فيما نعلم على خلاف ذلك . ان الانقياد للرائب سهل ، والغلب عليها صعب ، ولكن الإرادة لا تسير الا في طريق المقاومة الشديدة . قال (ويليم جيمس) :

« ان المريض الذي يتكلف الصبر وهو تحت مبضع الجراح ، والشريف الذي يهزأ بما يقال فيه حرصاً على القيام بواجبه ، يتبعان في أعمالهما طريق المقاومة الشديدة ، فيتكلمان عن قهر الشهوات وكبح جماع النفس ، وهذان فعلمان متعديان لا يستعملهما الكسلان والسكران والجبان عندما يحدثونك عن أنفسهم ، فلا نسمع منهم شيئاً عن مجاهدة الهوى وانتصار القناعة والجهد والشجاعة . والذين تسيرهم الرغبات لا يستعملون الا الافعال اللازمة لا الافعال المتعدية . فيقولون لك مثلاً : ان

أملهم قد ضاع ، وان الدنيا قد أظلمت في وجوههم ، وان آذانهم لا تصغي لنداء الواجب . وجميع هذه الانفعال لا تدل على جهد ولا على أية قدرة معنوية » .

٠٢ — الإرادة والانفعال ؛ نظرية ووندت ورينيانو . — الإرادة صورة من صور الحساسية .

زعم (ووندت) أن جميع الأحوال الانفعالية ، وخصوصاً المنافية . منها ، تنكشف عن حركات ، وان هذه الحركات قد تؤدي في بعض الاحيان الى وقف الحالة المنافية وابطالها . وبزوال الحالة المنافية تحت تأثير الحركة تظهر الإرادة . فالإرادة محيطية اذن بالحياة النفسية كلها . وهي ضعيفة جداً عند الحيوان ، الا أنها تعمق وتنمو عند الإنسان ، وتقلب من ارادة بسيطة (Will) الى قوة انتخاب (Willkür) ، ولكن هذا التبدل لا يغير ماهيتها ، فلا ارادة بدون انفعال ، ولا تأثير للتصور في المذاكرة الا عن طريق الحساسية .

ولكن (رينيانو) قد أول النظرية الانفعالية تأويلاً آخر ، قال : لا توجد الإرادة الا حيث تتعارض النزعات الانفعالية ، وتغلب نزعات المستقبل على نزعات الحاضر ، وما الإرادة الا نزعة انفعالية حقيقية تسوق المرء الى الفعل وتحول دون تأثير غيرها من النزعات الانفعالية لسعة نطاقها واستمرارها وقوتها . ان العطشان الذي يشرب الماء وهو يلمث من شدة الحر والتعب ، يخضع لنزعة الحاضرة من غير أن يكون لعمله صلة بالإرادة ، ولكن الذي يخاف على صحته فيمنع نفسه من شرب الماء رغم عطشه الشديد ، يعمل عملاً ارادياً حقيقياً (١) .

المناقشة . — لا شك أن الإرادة مصحوبة بكثير من الاحوال الانفعالية ، ولكنها ليست كما زعم (ووندت) صورة من صور الحساسية ،

(1) Rignano, Psychologie du raisonnement, 33

لأن الحياة الانفعالية هي أقل ظواهر الحياة النفسية تنظيمًا وأضعفها ترتيبًا، ونفسيًا. وبالانزعة الحساسة أضعف الانزعة ارادة. • فينبغي لنا إذن أن نفرق كما فعل (بلوندل) بين نوعين من الاتصال، وأن نجعل لكل منهما درجة مختلفة؛ فالنوع الأول يشمل على الرغائب والاهواء الحسية والشهوات العضوية؛ والنوع الثاني يتضمن الانفعالات للعالية المتولدة من الشعور بلواجبت الخلقية والاجتماعية. • ولكل من هذين النوعين منزلة خاصة.

لقد أصاب (رينيانو) في قوله: ان الارادة مبنية على تنازع الميول وصراع النزعات. • الا لأن تطيله لهذا التنازع يبعدنا عن فهم وظيفة المذاكرة، وهو قضا في الشبه التي أوقعنا فيها نظرية الانتباه الانفعالية^(١)، فبالارادة لا تتكون من تنازع الميول، لأن هذا التنازع لا يولد الا التعدد، ولا نشأ عن الاتقياد للنزعات، لان اتباعها لا يشمل على جهد ولا على روية. • فهي إذن ليست نزاعًا؛ بل هي جهد تركيبى يقطع التنازع بين الميول.

٣- الارادة والعقل : النظريات العقلية

يقول العقليون: ان في كل فعل ارادي عناصر تصورية، وان هذه العناصر هي المقومة للارادة.

ان ارجاع الارادة الى العقل ليس رأيًا جديدًا، لأن أصحاب سقراط قد أشاروا اليه في مذهبهم الاخلاقي منذ القدم، فما قاله سقراط:

(١) زعم (رينيلنو) أن الانتباه يتولد أيضًا من تنازع الميول وتعارض النزعات، ولكن هذا النزاع ربما كان لا يصح الا لتعليل الانتباه العفوي. • أما الانتباه العالي فهو فعل ذهني مركب يجمع بين النزعات المختلفة ويوجهها الى غاية واحدة.

ان ادراك معنى الظاهر كاف لقوله ، أعني ان السلوك ترجح للمعرفة . وبما قاله أفلاطون : الانسان لا يفعل الشر مختاراً (Platon, Protagoras 358 c.) والمخائيل نتوله من الخطأ والمفضل من العلم ، والشرير أحق أو مجنون ، ولو عقل لما أتى أمراً فريباً . وصرح أرسطو بأن التفكير الإرادي شبيه بنتيجة القياس ، نقول لك الشهوة مثلاً يجب أن نشرب فيحكم العقل بأن هذا الشراب يمكن أن يشرب ، فنشرب . فنشرب . فنشرب إذن ناشئ عن حكم عقلي ، لأن الحكم على الشيء كلف لقوله .

وقد أخذ ديكارت أيضاً بمقدمات هذا الرأي فقال : إن التصديق تابع لبداية الفكر الواضحة والبيّنة ، وإن العمل الصالح ملازم للحكم الصحيح (مقالة الطريقة - قسم ٣) ، وإن الفضائل تنشأ عن المعارف والخطايا عن الجهل ، إلا أن هذا القول لا يدل على ارجاع الارادة الى العقل ، بل يدل على تأثير المتاحر للتصورية في الفعل الارادي .

وقد غالى (سبينوزا) في هذا الرأي حتى جعل الارادة قائمة على العقل . قال : ان الارادة هي صورة من صور العقل أو قوة من قوى الفكر ، والمعاني ليست أشياء لا حياة فيها كالرسوم الصامتة على الألواح ، بل هي نزعات لا تلبث احداها أن تتحقق متى فازت على غيرها . فلا فرق اذن عنده بين الإرادة والعقل ، وهذا بعيد عن رأي ديكارت تماماً ، لأن أبا الفيلسفة الحديثة لم يتجرأ على الحكم بانحلال الارادة الى العقل ، بل اقتصر على القول ان في وسع الإرادة أن تذهب الى ما وراء العقل وان توقف الحكم . أما (سبينوزا) فقد أنكر ذلك وقرر أن الارادة لا تستطيع أن توقف الحكم حتى ولو كانت حادثة غامضة . قال : قد يتوقف الانسان عن الحكم ، ولكن هذا التوقف لا ينشأ عن الإرادة ، بل يعود الى غموض المعاني وتشويش الاهداك . فإذا كانت المعاني غامضة

لم يدرك العقل صلاحها ، لأن كل معنى من المعاني يشتمل في ذاته على سلب أو إيجاب ، فإذا كان واضحاً أدى الى التصديق أو التقرير ، وان كان غامضاً أدى الى التردد والشك . فالوقوف عن الحكم هو إذن نتيجة من نتائج الإدراك لا وظيفة من وظائف الإرادة .

ومن الذين اتبعوا المذهب العقلي في أيامنا الأخيرة (بول لابي) في كتابه منطق الإرادة^(١) قال : إن الفعل لا يكون إرادياً إلا اذا كان مصحوباً بقياسٍ مقدمته الأولى حكم يرمي الى بيان قيمة الغاية ومقدمته الثانية مؤلفة من حكيم يربط الى بيان قيمة الوسائل وما يلزم عنها من النتائج ، ونتيجته التقرير .

المناقشة . — لا شك أن العوامل العقلية تلعب دوراً هاماً في تكوين الفعل الإرادي ، ولا جدال في أن الإرادة تقتضي تصور الغاية قبل الفعل وتستدعي المذاكرة ، أو تستلزم الشعور بتنازع الميول على الأقل ، حتى لقد بين (ريبو) في كتاب أمراض الإرادة^(٢) أن بين التقرير الإرادي والحكم مشابهة . قال : إن التقرير الإرادي هو تصديق عملي ، أو حكم تنفيذي . وقال أيضاً : يرجع الفرق بين الحكم والإرادة الى أن الحكم إنما يدل على توافق المعاني أو تناقضها . أما الإرادة فلا تدل الا على توافق النزعات أو تعارضها ، فالأول يؤدي الى استقرار الفكر ، أما الأمر الثاني فهو مرحلة من مراحل العمل .

ولكن هذه الملاحظات لا تكفي لإرجاع الإرادة الى العقل ، واعتبارها قوة تابعة لتنازع المعاني . ان الاعتراضات التي أوردناها في مبحث الاعتقاد تصلح هنا أيضاً للدرد على المذهب العقلي . فالإرادة ليست قوة ناشئة عن التصورات ، بل هي تركيب ذهني تشترك فيه الشخصية العاقلة

(1) Paul Lapie, Logique de la volonté.

(2) Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd. 26 — 29.

كلها ، وقد بين زيبو أن التصور أضعف قوة من الاتفعال ، وأن الأفكار لا تحرك الانسان كما تحركه العواطف ، فالعواطف هي المحرك الأول ، وهي التي تنهب التصورات قوة جديدة . وكثيراً ما تنشأ قوة الأفكار عن العواطف التي توقفها فيها ، فاذا تجردت عن هذه العواطف المنعكسة عن المجتمع ضعف تأثيرها . والفرق عظيم بين لسان الحال ولسان المقال ؛ أي بين أن يعرف الانسان الخير أو يعمل به وبين أن يدرك فساد الاعتقاد أو يتجرد منه ، وبين أن يستنكر الهوى أو يحاربه .

هذا ما حدا العلماء الى التفريق بين ميزة الفكر وقوة الإرادة ، فقد وصفوا المفكر بقولهم إنه كثير التردد والنشك ، لأنه كثير التصور ، كثير التنقل بين الأفكار المتناقضة ، فاذا طلبت اليه اتخاذ قرار ما تصور جميع الاسباب المتعارضة فلا يدري ما يصيد منها ، ولا يجزئ على التقرير ولا على العمل . والسبب في هذا الفرق بين رجال الفكر ورجال الأعمال أن المسائل العملية لا تحل كما تحل المسائل النظرية ، فقد تضطرننا مشاكل الحياة الى التقرير قبل أن نتضح لنا الأمور انضاحاً كافياً . وكثيراً ما نقع في الخطأ للتسرع في الحكم ، إلا أن الحياة لا تمهلنا ، ولو أدمننا الحجاج وأطلنا التردد لأضعنا الفرص المناسبة .

ومع ذلك فإن العقل يستلزم الاتجاه الى الحقيقة ، وفي هذا الاتجاه الى الحقيقة أثر عظيم للارادة ، فكما أن الارادة تقتضي أن يكون المرید عالماً بالأسباب الباعثة على الفعل ، لا جاهلاً بما يفعل ، كذلك يقتضي العقل أن يكون الباحث مریداً للحقيقة عازماً على قبولها . ثم إن البحث العلمي يستلزم صبراً وجهداً طويلاً وإرادة قوية ، كما يستلزم عقلاً واسعاً وذكاء عميقاً ، واجتماع هذه الصفات في الفلاسفة والعلماء دليل على

أن قوة الإرادة ملازمة لقوة العقل .

وقضارى القول إن المذهب العقليبالغ في تأثير العناصر التصورية في الفعل الارادي . فالانسان لا يريد الشيء لانه صالح ، بل يجده صالحاً لانه يريد ، وكل كائن حي إنما هو «حزمة» من الميول ، وهي تدفعه الى القيام بأعمال متناسبة مع بنيته العضوية وكيانه النفسي . نعم إن هذه الأعمال عفوية ، وهي بعيدة جداً عن الانفعال الارادية ، ولكن الميول هي التي توحى اليها بأكثر الاحكام العقلية التي يظهر لنا التحليل تقدمها على الإرادة .

٤ . - هل الإرادة قوة قائمة بذاتها : المذهب الارادي . - إن أكثر علماء النفس المدرسين لم يسلّموا بهذه الحلول السابقة لاعتقادهم أن العناصر العقلية والاتقالية أو الفاعلة لا تكفي لتكوين الإرادة ، فينبوا لنا أن الإرادة خارجة عن هذه العناصر ، وأنها قوة مستقلة عن غيرها من قوى النفس ، وأنها جوهر بسيط يفعل بكيته من غير أن يكون فعله قابلاً للزيادة والنقصان ، حتى لقد زعم (ديكارت) أن ارادة الانسان هي كإرادة الله لا حد ولا نهاية لها (كتاب التأملات - القسم الرابع) . وما دعاهم الى ذلك أيضاً ما وجدوه في تحليل الفعل الارادي من الراحل : كتصور الغاية والمذاكرة والتقرير والتنفيذ ، فينبوا أولاً أن تصور الغاية والمذاكرة هما عمليتان عقليتان تهيتان الفعل الارادي ولكن لا تقومانه ، وزعموا ثانياً أن التقرير عمل مستقل عن المذاكرة يرجع الى الإرادة وحدها . فالإرادة هي إذن قوة قادرة على التقرير من غير قيد ولا شرط ؛ لا بل هي مجردة عن تأثير العوامل والبواعث ، أو هي بداية مطلقة وعلة أولى .

ولعل (ويليم جيمس) أكثر علماء النفس ميلاً الى اعتبار الإرادة قوة قائمة بذاتها (Sui generis) . إن الاصل في الإرادة يرجع عنده الى

الفعل التصوري الحركي . وهذا الفعل يظهر لنا لأول وهلة مختلفاً عن الفعل الارادي ، إلا أننا إذا تعمقنا في التحليل تبين لنا أن الفرق بين هذين الفعلين ليس عظيماً . إن الحركة تتبع التصور مباشرة في الفعل التصوري الحركي ، ولكنها في الفعل الارادي لا تبدأ إلا بعد المذاكرة ، إذ يلاقي التصور الجديد في طريقه كثيراً من التصورات المؤقتة أو المعارضة فينتفي معها أو يقاومها ، وتتردد النفس بين الجهات المختلفة ، وهي بين الحقيقة لم تتردد إلا لأن هناك نزاعاً بين التصورات ، ولا تزال هذه التصورات تتمازج وتتعارض حتى يفوز بعضها على الآخر ويتغلب عليه بجهد الانتباه . وهذا الجهد الارادي المقرر هو الذي يقول للشيء كُن فيكون (*Fiat volontaire*) فيضمن للتصور الحرك الغلبة على غيره من التصورات المعارضة له . وهو يختلف عن الجهد العضلي ، لا بل هو قوة فريدة جنوعها تجعل التصور الضعيف يتغلب على التصور القوي . قال ويليم جيمس : ان الارادة قائمة على توجيه الانتباه الى التصورات الصعبة ، ووضعها في مركز الشعور . وتوجيه الانتباه الى التصورات الصعبة يقضي جهداً وانتباهاً . ولا يوجد هذا الجهد الا حيث يتطلع المرء الى العوامل السامية التي ترفعه عن حضيض العادة والفريضة وتسمو به الى يقاع الاستبصار ، فيشعر معها أنه قادر على مخالفة الشهوات ومجاهدة الهوى وأنه قادر على السبر في طريق المقاومة الشديدة .

المناقشة . - لا شك أن في هذه النظريات إيضاحاً لبعض صفات الجهد الارادي ، ولا جدال في أن الارادة لا تنحل الى أجزاء فردة بسيطة فكما أن جريان النهر لا ينحل الى العناصر الداخلة في تركيب الماء ، كذلك لا ينحل الجهد المقرر الى العوامل العقلية والبواعث الانتمالية الداخلة في تركيبه . ولكن اعتبار الارادة قوة قائمة بذاتها إنما هو حل لفظي محض لمسألة معقدة عويصة ، فالارادة ليست فاعلية نفسية بسيطة أو قوة

ثابتة لا تتغير ؛ بل هي في الواقع جملة من الأفعال المشتملة على كثير من العناصر ، وهذه العناصر تولد بتشابهها مفهوماً عاماً مجرداً يطلق عليه العلماء اسم الإرادة (ايبينغوس ، كتاب علم النفس ، ص ١١٧) .

ولعل أكبر خطأ وقع فيه أصحاب النظرية المدرسية هو اعتقادهم أن لهذا المفهوم وجوداً حقيقياً ؛ حتى لقد دفعهم هذا الاعتقاد - كما رأيت - الى تقسيم الفعل الارادي الى أقسام مختلفة متتابعة ، فقطعوا كل صلة بين التقرير والمذاكرة ، وجعلوا الإرادة قوة مهيمنة ، والتقرير معجزة لا علم لنا بأسبابها ! ولهذا النظرية - كما سنبين في مبحث الحرية - خطر أخلاقي عظيم ، وفيها خطأ علمي شديد أيضاً لأنها تجرد التقرير الارادي عن البواعث والعوامل ، وتفصل المذاكرة عن تصور الغاية وتصور الغاية عن التقرير ، مع أن الحق على خلاف ذلك لأن المذاكرة تبدأ عند تصور الغاية ، والغاية ملازمة للتقرير ، والتقرير متصل بالعمل . فمن الجهل إذن فصل التقرير عن البواعث والعوامل ، والمذاكرة عن التنفيذ . وسنرى في الفصل الرابع أن معنى الحرية الذي تضمنته هذه النظرية يخالف لمسلّمات العلم .

أما (ويليام جيمس) فقد أصاب في تحليل الفعل الارادي وتشبيهه بالفعل التصوري الحركي ؛ إلا أنه أخطأ في إرجاع الإرادة الى الجهد المقرر ، وجعل التقرير قوة مهيمنة نقول للشيء كن فيكون ، من غير أن يكون تابعا لغيره من العوامل ^(١) . قال الفردينيه : « إن أكبر

(١) وشبيه بهذه الآراء أيضاً رأي (رينوفيه Renouvier) إذ قال : إن الإرادة هي قوة منعه (Un pouvoir d'inhibition) توقف التصورات الحركية وتحول دون بلوغها غايتها ، فاذا رأى الجائع الطعام مثلاً وحرك يده لتناوله كان فعله اندفاعياً آلياً ، ولكنه اذا قاوم آلام الجوع ومنعه نفسه من أكل شيء لا يملكه كان فعله إرادياً . وهذا يظهر لنا أن الإرادة مخالفة للفعل -

خطأ وقع فيه ويليم جيمس هو قوله : ان الارادة قوة مسيطرة حاكمة نقول للشيء كن فيكون ، وانها تتدخل في حدوث الأشياء كإله التوراة الذي يقول ليكن نور فيكون النور » فنحن لا نفهم كيف يؤدي تأثير الارادة الى اتباع طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد الارادة هذا السحر المعجيب الذي يجعل العامل الضعيف يتغلب على العامل القوي . وما ذكره في ذلك انما هو تحككات ، أو هو على النحقيق ظلمات فوق ظلمات .

ب - العوامل العصبية

١ - الفعل الارادي والفعل المنعكس - النظرية النفسية الفيزيولوجية . -
ينتج من كل ما تقدم أن النظرية المدرسية أخفقت في جعل الارادة قوة مجردة عن البواعث والعوامل ، لذلك انصرف علماء النفس المحدثين الى معالجة المسألة من وجهة ثانية . فما قاله (ريبو) : « ان الارادة هي العمل ، أو الانتقال الى الفعل ، وان الاختيار انما هو آن من آونة الارادة ، فاذا لم ينقلب مباشرة أو في الوقت المناسب الى فعل ، لم نغز من العمليات الذهنية المنطقية » (Ribot, *Maladies de la volonté*, 10 éd, 37) هذا وان أبسط صور الفاعلية عند الاجسام المتعضية العالية هي الحركة المنعكسة « فالارادة هي الحد النهائي لتطور تدريجي أول مرحلة فيه هي المنعكس البسيط » .

وقد زعم (بين) وغيره من فلاسفة النداعي أن الارادة هي آلية

— التصوري الحركي وما كسبه لما توحى به الحساسية ؛ على أن ريبونوفيه قد جعل الارادة قوة حاكمة مسيطرة على البواعث ، وهذا بعيد عن الواقع لأن المنع ليس قوة مفارقة للحوادث النفسية ؛ بل الجائع الذي يمنع نفسه من الاكل يخضع أيضاً لتصورات نفسية جديدة ، ويكون فعله هذا ناشئاً عن تنازع التصورات .

ركبت أجزائها قطعة قطعة وفقاً لقوانين التعدي النفسية والفيزيولوجية .
وقال (سيمسر) أيضاً : ان الإرادة هي كالغريزة فعل منعكس مركب
وعلى هذا التركيب بقوانين التعدي والتطور والوراثة . فاتبعه (ريبو)
في ذلك وقال : ان الفعل الإرادي ينحل الى أمرين : الأول هو الأنا
المريد الذي يدرك الأحوال من غير أن يكون له فيها أثر ، والثاني هو
الآلية النفسية الفيزيولوجية المركبة التي تتضمن القوة الدافعة الى الفعل
أو المانعة منه . فالإرادة هي اذن قوة اندفاعية (Pouvoir impulsif)
لا بل هي مرحلة من مراحل التطور الصاعد الذي ينتقل من المنعكس
البسيط الى المعنى المجرد . فالنزوع الى الفعل في المنعكس البسيط يكون في
أعلى الدرجات ، أما في المعنى المجرد فيكون في أدناها ، لذلك قال
(مودسلي) في تعريف الإرادة أنها تنبيه منبعث عن فكرة (Impulse)
(by ideas) . ولكن هذا التعريف ناقص لان الإرادة ليست قوة
اندفاع فقط ، بل هي في الوقت نفسه قوة وقوف (Pouvoir d'arrêt) ،
وهي مصحوبة بجميع الحركات الفيزيولوجية المقومة لحادث المنع (Inhibition)
ونضيف الى ذلك أيضاً أن الإرادة عندهم هي انعكاس خاص مفرد .
ولهذا القول معنى وضعي حقيقي من الوجهتين النفسية والفيزيولوجية ، فمن
الوجهة الفيزيولوجية نقول : ان الفعل الإرادي يختلف عن الفعل المنعكس
لان المنبه البسيط متبوع في الفعل المنعكس بجملة من الحركات المحدودة
ويختلف أيضاً عن الانعكاسات المركبة ، لانه ناشئ عن المنظم المصبي
كله ، تابع لمجموع طبيعة الجسد . ومن الوجهة النفسية نقول : ان حالة
الشعور المرافقة للفعل الإرادي هي نتيجة لعملية نفسية فيزيولوجية وانها
ليست بوجه من الوجوه علة حدوث الفعل . ان (الأنا) المريد يشاهد
الأحوال ، ولكنه لا يبدعها ، فالإرادة ليست اذن جوهرًا بسيطاً ، بل

هي محصلة مركبة لجميع العمليات النفسية الفيزيولوجية المقدمة عليها ،
أو هي فتح من الفتوح المهددة دائماً بالتضيق .

المناقشة . - إن هذه النظريات ناقصة من الوجهة الفيزيولوجية ولا
تزال الي أيلنا هذه - رغم جهود العلماء - مشتعلة على كثير من المسائل
الغلافية ، ومع ذلك فإننا لا نجد في الاعتراضات التي وجهت إليها
اعتراضاً حاسماً ؛ بل يجب الاعتراف أن ارتفاع الفيزيولوجيا العصبية قد
أدى الي ضبطها وتأثيرها . فمن ذلك أن دراسة المنعكس الشرطي
أكلت علمنا بمحيقة الفعل التصوري الحركي . كما أن آلية المنع - وهي
حادثة تداخل عصبي (*Interférence nerveuse*) - قد أصبحت اليوم
بفضل مباحث (لايبك) واضحة تماماً . إن تصورنا لبنية الخلة العصبية
وتأثيرها ، وعلمنا بوظائف المنع ومراكزه المحركة ، كل ذلك قد أيد
فكرة تنظيم الحوادث العصبية وترتيبها وتعلقها بعضها ببعض وتسلسلها من
المنعكس الابتدائي البسيط الي الفعل الارادي المركب . على أن هذه
النظريات الفيزيولوجية لا تخلو في بعض نواحيها من الخطأ ، لأنها اعتبرت
الشعور حادثة ملحقة زائدة لا قيمة لها (*Epiphénomène*) ، وهذه النظرية
توقنا في كثير من الشبه ، ونذكر أهمية احتياز الشعور (*Prise de*
Conscience) وأثره في مراحل التطور النفسي .

وقصارى القول إن إيضاح الفاعلية النفسية العالية بالعوامل الفيزيولوجية
يذكرنا بجميع النظريات المادية التي فندناها في أول هذا الكتاب عند
الكلام عن علاقة النفس بالجسد . فالعوامل الفيزيولوجية ضرورية للفعل
الارادي ، إلا أنها لا تكفي لإيضاحه ، كأن هناك فاعلية زائدة على المنع
لا تظهر إلا به ، ولكنها رغم احتياجها اليه قد تكون غير محصورة
فيه . وكما حاول العلماء أن يوضحوا هذه الفاعلية المركبة بالعوامل
الفيزيولوجية خرجوا في نهاية إيضاحهم عن نطاق البحث العلمي ووقعوا

في فرضيات وشبه بعمدة عن الواقع كما فعل (ويليم جيمس) عند شرح الشرائط الفيزيولوجية والنفسية للفعل التصوري الحركي ، فانه بعد أن أرجع الفعل الارادي الى الفعل التصوري الحركي وقع فيما وقع فيه غيره من العلماء الخياليين الذين ينفلسون على حساب العلم ، فأضاف الى تحليله العميق فكرة الجهد النفسي الذي يقرر الفعل ويقول للشيء كن فيكون (Fiat volontaire) ، ولولا نقص الايضاح الفيزيولوجي لما احتاج (ويليم جيمس) الى هذه الفكرة الغريبة .

ج - العوامل الاجتماعية

للارادة والأمر الجمعي : النظرية الاجتماعية . - قال الدكتور (بلوندل) : « إذا بحث في الارادة ولم تخرج من الفرد وقعت في مسائل لا يمكن حلها » *Traité de Dumas II 340* لأن الانسان لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي يحيط به من كل جانب ويؤثر فيه تأثيراً عميقاً . وما قاله الدكتور بلوندل أيضاً : « إن الارادة لا تستمد صفاتها الذاتية من الوسائل الفيزيولوجية التي تمارسها وتنقيد بها في تحقيق مظاهرها المادية ، ولا من الفاعلية النفسية المحضة التي تكون تجاربها بنفسها ، وتقبل ما يبدو لها من مبادئ المعرفة والعمل ، بل تعتمد ذلك كله من مجموع المعاني العامة والقواعد الاسرية التي يفرضها عليها المجتمع فتضمن لتجاربنا الوحدة ولشخصيتنا الاتصال والاتحاد بما تدخله على أحوالنا الشعورية المتبدلة من صلابة وكلية » (*Traité de Dumas 422*) وفي الحق ان الارادة عند أكثر الناس هي خضوع قبولي (Obéissance passive) أو خضوع انفعالي أعني لاوامر الجماعة . إن التصورات المشتركة هي التي تستوعب تجارب الافراد وتضخمها الى تجربة المجتمع غير المحدودة ، فيتألف منها ركاز تستند اليه عقول الافراد واراداتهم . والسبب في

اعتبار هذا الخضوع الاتقالي للجماعة عملاً إرادياً أن جهازه مركب من مفاهيم تنطبق على جملة غير محدودة من الأحوال وتشتمل على مجموع السلوك الانساني . وإدراك هذه المفاهيم هو الفارق الاساسي بين الإنسان والحيوان ، وهو الذي يجعل الفاعلية الارادية معقولة . فالارادة والعقل هما إذن هبتان من الهبات الجميلة التي أكسبنا إياها المجتمع .

المناقشة . — إن النظرية الاجتماعية توضح لنا كثيراً من المسائل التي يبحث فيها وليم جيمس من غير أن يجد لها حلاً ، فإذا تذكرنا الآن قوله الذي أثبتناه في الصفحة (٧٣٩) تبين لنا كيف نستطيع الارادة أن تسير بحسب الظاهر في طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد هذه القوة الاخافية . إن الحوض المعنوي الذي تستقي منه الارادة قوتها هو الوجدان المشترك ، أو الوعي العام المحيط بالجماعة ، وهو روح عامة مشتملة على المثل العليا التي يتطلع إليها الأفراد ، ويستمدون منها كل ما يقرب بينهم من التقاليد والآراء والأفكار والعواطف المشتركة .

ومع ذلك فمن الصعب أن نسلم بأن الارادة هي خضوع أعمى لسلطة خارجية . إن الإنسان لا يقوم الحكم على نفسه إلا إذا تعود الخضوع لغيره أولاً ، والقواعد الاجتماعية هي التي حررت المرء من ربة الشهوات ، حتى لقد قيل : إن الاستطاعة مبنية على الطاعة . ولكن إذا كانت حياة الفرد منعكسة عن حياة المجتمع ، ولم يكن له بنفسه صفة مستقلة ، فإنه لا يتحرر من ربة الفرائز إلا ليقع تحت سيطرة التيارات الاجتماعية . فينبغي إذن أن يكون للمرء شخصية مستقلة وإرادة حرة . ولا يتم له ذلك إلا إذا تعقدت الحياة الاجتماعية وازداد تقسيم العمل ،

واستطاع الفرد أن يدخل في حلقات اجتماعية مختلفة ، وأن يروض نفسه على اتباع نظم متباينة .

أضف الى ذلك أن فوق طبقة العامة الخاضعة بصورة آلية للتيارات الاجتماعية طبقة من الناس أعلى منها ، وهي طبقة الخاصة المؤلفة من أفراد لهم أمتزجة عضوية استثنائية ، تنعكس عليهم تصورات المجتمع المشتركة فيصوغونها في قوالب معينة ، ويوجهونها الى جهات جديدة ، فهم لا يتلقون هذه التصورات كما هي ؛ بل يبدلون بها بحسب معادلاتهم الشخصية ، ويضمون إليها العناصر المقتبسة من تجاربهم وعقرياتهم . إن الإرادة عندم غير مقصورة على الخضوع الاعمى والاتباع الآلي ؛ بل هي قائمة على إبداع المثل العليا الجديدة ، ولكن هذا الإبداع ليس إبداعاً تاماً ولا خلقاً حقيقياً ، لأن الفرد يقتبس عناصره من المجتمع . وليس خضوع الانسان للقواعد التي ارتضاها لنفسه سوى دليل على استقلال إرادته وحرية . والخضوع المختار ليس خضوعاً أعمى لأنه يستلزم أن يمثل الفرد جميع القواعد المأخوذة عن المجتمع ، فيصهرها في بوتقة نفسه ، ويبدلها بحسب مزاجه وغاياته . لذلك كان لا مندوحة لنا من القول بتأثير عامل آخر في تبديل سلوك الإنسان وتكوين إرادته ، ألا وهو العامل النفسي الشخصي .

١ - العامل الشخصي

إن دراسة العامل الشخصي تدل على أن للإرادة وظيفتين هما وظيفة التركيب ووظيفة التحليل .

١ - الإرادة قوة تركيب . - تقتضي الإرادة درجة عالية من التركيب الذهني ، لأنها - كما بينا - تختلف عن الاندفاع البسيط والرغبة ، فالعمل الإرادي ليس معولداً من نزعة بسيطة أو تصور واحد ،

بل هو ناشئ عن جملة من النزعات والأحوال الانفعالية والتصورات .
قال ريبو :

« لا يقتصر الفعل الإرادي ، بصورته الكاملة ، على تبدل الحالة
الشعورية الى حركة ؛ بل يستلزم اشتراك جميع الأحوال الشعورية
واللاشعورية التي تتألف منها النفس في لحظة من الزمان (Ribot, Ma-
ladies de la volonté 32-33)

ثم إن الفعل الإرادي ليس متولداً كما زعم بعض علماء النفس من
عامل نفسي راجح (Motif prépondérant) . « لأن العامل الراجح
ليس سوى قسم من العلة ؛ لا بل هو رغم ظهوره ، أضعف أقسامها .
فلا يؤثر بالفعل إلا من حيث هو منتخب ؛ أي من حيث هو جزء متمم
لسائر أحوال النفس في لحظة معينة من الزمان ، أو من حيث اندماجه
في نزعات السجية وتأليفه معها وحدة نفسية تامة . »

فالعامل الراجح لا يعين الفعل الإرادي ولا يحدده ، إلا إذا انصف
باحتمياز الشعور واندماج في جماع شخصيتنا واتحد بالتصورات المشتركة
المأزجة لأعمق ما في ذواتنا من صفات عضوية وفردية .

ثم إن الفعل الإرادي هو كالاختراع فعل نفسي جديد ، وهو يفيض
مثله عن شخصيتنا كلها . قال (بييرجان) : « إن الفعل الإرادي هو
فعل جديد . وهو يجمع العناصر النفسية المؤلفة للظروف الجديدة ،
ويركبها تركيباً لا عهد لها به من قبل » (Pierre Janet, Etat men-
tal des hystériques, 28)

٢ - الإرادة هي قوة تحليل . - إن كل تركيب مبني على تحليل ،
والإرادة لا تختلف في ذلك عن غيرها من الوظائف النفسية العالية .
ففي أفعال الذب يستخدم المرء حركات آلية أو غير ارادية مقصلة بمادات
سابقة ، ولكن هذه الحركات بالرغم من آليتها لا تستعصي عليه ؛ بل

يبدلها الى حد ما . أما في الأفعال الإرادية الحقيقية فإن المرء يفكك الآليات السابقة ويمزق الحركات اللارادية ، ويسير في طريق معا كس للعادات القديمة ، فيمتحور منها ويرجع الى أوائلها . وقد بين العلماء أن ضرورة الرجوع الى أوائل العادات القديمة قد تحول دون اكتساب العادات الجديدة . وبين (ملينان) أن الإرادة هي قوة تجديد ، وأن هذه الصفة ملازمة لها حتى في تقرير الأفعال الضعيفة . قال (ملينان) :

اننا لا نحتاج في الكتابة العادية الى جهد ارادي ، ولكننا اذا صغرنا الخط أو كبرنا الحروف احتجنا الى عمل الإرادة . لا شيء أسهل من الكلام بصوت عادي ، حتى لقد يحدث ذلك عفواً . ولكن الكلام أمام المريض بصوت منخفض حرصاً على راحته انما هو عمل ارادي . وكذلك اذا قلت لمستفسر عن صحتك شكراً أو الحمد لله لم يتطلب قولك هذا أي عمل ارادي ، ولكنك اذا أجبت عن ذلك بكلمة غير مبتذلة احتجت الى شيء من الجهد .

فالإرادة تغير الأوضاع القديمة ، وتبدل الحركات الآلية السابقة ، وكلما كانت الأعمال التي تريد انجازها أكبر كانت قوة تحليل الإرادة أعظم ، كالتحليل الذي نقوم به عند تغيير طراز الحياة ، أو انتخاب مهنة من المهن ، أو تبدل نظام من الأنظمة . اننا في هذه الحالة نقطع صلتنا بالماضي ونبني لأنفسنا عالماً جديداً .

٣ - أمراض الإرادة

وما يؤيد الملاحظات السابقة أيضاً انجلال الإرادة في حالة المرض ، ولنقسم بحثنا في هذه الأحوال الى قسمين :

١ - الإرادات الضعيفة . - اذا اقتصرننا على دراسة الإرادات الضعيفة تبين لنا أن هذه الأحوال مختلفة الأحكام . فمنها ما ينشأ عن فقدان الاندفاع

(Défant d'impulsion) كحالة الدين يكونون ضعاف الحس ، ومكون فاعلية الحياة عند دم دون الوسط^(١) . ومنها ما ينشأ عن قرط الحس كحالة الدين يكونون كثيري الهيجان .

قال (جان جاك روسو) : أنظر الي وأنا هادي تجدني صورة دالة على التواني والكسل ، فكل شيء يخيفني وكل أمر يرهبني . اني لأخاف من طنين الدباب ، وأذعر من أقل كلمة أو أدنى اشارة ، ويستولي علي الخوف والحياة حتى أتمنى أن أنكسف أمام الناس ، فلا أدري ماذا يجب أن أفعل ، ولا ما ينبغي أن أقول ، واذا نظر الناس الي نشوشت نفسي .

ومن هذه الأحوال ما بمولد أيضاً من قرط الاندفاع كحالة الدين يكونون مريعي الغضب ، أو يكونون عبيد رغائبهم فلا يستطيعون مقاومتها ولا التغلب عليها . ومنها ما ينشأ عن فقدان التفكير كحالة الطيش أو ارتباك النفس . ومنها ما ينشأ عن قرط التفكير كحالة المتردد أو المتحير الذي لا يستطيع أن يقرر شيئاً .

ولا وجود للارادة عند الثائرين المشائمين الذين يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية ، ولا عند الفوضويين الذين لا يحبون النظام ، ولا يريدون أن يقيدوا أنفسهم بعمل دائم . وهي ضعيفة أيضاً عند الذين لا يستطيعون الانضمام الى جماعة من الجماعات حاضرة كانت أو غائبة . قال (بلوندل) : ان الظرفاء الذين لا يصلحون لمهنة من المهن ، ورجال المشقة الجاهلين بأصول الصناعة ، وأولئك الذين يميلون الى جميع الاعمال للتلذذ بها من غير تخصيص ، والذين يستخدمون في كل شيء ، كلهم في مجتمعنا الحديث من ضعفاء الارادة .

ومن ضعفاء الارادة أيضاً المقلدون الذين يشبهون خراف (بانورج).

(1) Malapert; Elément du Caractère, 83

في أعالمهم ، فينبجون عادات غيرهم أو عاداتهم كآلات المبحركة ، ويدورون في دائرة واحدة ، ويكرّرون نفس الاعمال ، وليس لهم ميل أو رغبة أو قدرة تدفعهم الى البحث عن الجديد . ومنهم أيضاً المتقلبون الذين لا ثبات عندهم ، ولا شجاعة ، ولا قدرة على مقاومة الوقائع ، بل يتبدلون معها ويتقلبون كريشة في مهب الريح . ومنهم من يكون ضعيف الإرادة لتشتت مشاعره ، وعدم انساق أفكاره ، وسرعة انقياده لميقاتاته وأهوائه ووساوسه . قال (مالابير) : « إن هذا الاندفاع الدال على نقص في تنظيم النزعات ، وفقدان الإرادة التأميلية ، وضعف قوة الوقف إنما هو خاص بالعروق الابتدائية والأطفال وعديمي التوازن الفكري » (Malapert, Ibid. 91) ، وكثيراً ما أشار العلماء الى فقدان الإرادة وكثرة الاندفاع عند المتوحشين . فقد قال (أسرتيه - Essertier) : لا شيء أدل على شعور الإنسان الابتدائي من عجزه عن امتلاك أحواله النفسية الخاصة . أما الطفل فإنه خاضع لرغائبه الوقتية ، طائش مشتت الفكر ، وقد ينسى ما كان يفعل ، ويسأم مما يصنع ، أو يرخي العنان لأهوائه ووساوسه .

ومن عجيب الاتفاق أن الميل الى التغيير ملازم عند الطفل للتقليد الضيق أي لكره التجديد (Misonéisme) ، فكل مخالفة للعرف والعادة تثيره ، وكل خروج عن التقاليد يهيجه ، لأن سرعة التغيير ، وشدة التمسك بالعادات القديمة هما كما قال دوركهيم^(١) أمران متلازمان ، فلا نستطيع الاندفاعات السريعة والأحوال المشتتة أن تقاوم عادة من العادات الراسخة ، ولا أن تتغلب عليها . وقصارى القول : إن ضعف الإرادة يقول من نقص في عناصرها المقومة ، أو من خلل في تركيبها .

(1) Durkheim, Education morale, 165

١ - أمراض الإرادة . - أما أمراض الإرادة فقد أوجعها (وهو)
في كتابه . أمراض الإرادة الى ثلاثة أنواع :

أ - فقدان الاندفاع . - إن هذا المرض الأول يقول من فقدان
قوة التحريك ، لأن النزعات قد تضعف حتى تزول معها قوة الاندفاع
ويتوقف الميل الى الفعل وينشأ عن هذه الأسباب كلها حالة يسميها
العلماء (Aboulie) أي فقدان الإرادة . ومن علامتها أب المريض
يرغب في الفعل ، ولكنه لا يستطيع الى ذلك سبيلا . وقد يبقى
وحده مستلقيا على فراشه أو على كرسيه زمانا طويلا من غير أن يقوم
بعمل من الأعمال .

ب - فرط الاندفاع . - والحالة الثانية هي حالة الاندفاع الشديد
الذي لا يقاوم ، أو حالة الفكرة الثابتة التي لا يمكن طردها من
الدماغ ، كالاندفاع الى ارتكاب الجنايات والانتحار ، وجنون السرقة
(Kleptomanie) . قال الدكتور (بييجر جانه) :

« اجتمعت الى خمس أمهات يوم أقيمت محاضرة عن هذا الموضوع
في مستشفى (سالبتيير) ، فكانت كل واحدة منهن تقول لي وهي باكية
إن شيئا أقوى منها كان يدفعها الى طعن أولادها الصغار بموسى حادة »
(Pierre Janet, Les névroses 19) . وقال (هوفوغيه) في كتابه الرواية
الروسية (١) : قد نستولي هذه الطيور على أدمغتنا كالكلابوس ولكنها
لا تنقلب الى فعل . أما في الأدمغة الروسية فانها تنقلب الى الفعل الموافق
من غير مقاومة . قال (تولستوي) : إذا علمت أن الفكرة قد يتوقف
عن مراقبة اندفاع الإرادة ، أهدكت حالة ذلك الطفل الذي أضرم
النار في بيت أبيه وهو يتنسم من غير تردد ولا خوف ، مع أن أنباء

(1) E. M. de Vogüé, Roman russe, 290

وأمه وإخوته وجميع الذين يحبهم كانوا نائمين فيه ، وانضحت لك أيضاً حالة ذلك القروي الذي نظر الى حد الفأس المسنون فأمسك به وضرب به أباه وهو نائم ، ثم نظر الى الدم الجاري تحت المقعد نظرة الفضولي البليد .

ج . — عالم الوساوس . — كثيراً ما نحل الإرادة انحلالاً تاماً ، فيتولد من ذلك حالة يسميها العلماء حالة التشويش أو فقدان التوازن أو الفوضى (ريبو ، ص ١١٩) ، وهي شبيهة بالحالة التي كان العلماء يسمونها في الماضي بالفكر المخبول . فمن علائم هذه الحالة أن المريضة تنتقل فيها بصورة عجيبة من السرور الى الحزن ، ومن الضحك الى البكاء ، وقد تكون رحيمة فتصبح قاسية ، وقلم تستطيع كبح جراح قسها أو السيطرة على حركاتها ، أو مقاومة الدوافع المتعارضة (Huchard, Cité par Ribot 116 — 118) . فحالها شبيهة بإذن بحالة الطفل . وقد يؤدي هذا التشويش في توازن التزعات الى فناء الإرادة كما في حالة الوجد (Extase) أو السير في النوم .

ينتج مما تقدم أن أمراض الإرادة ملازمة بصورة عامة لضعف التركيب الذهني وهي علامة من علائم الانحطاط النفسي (Psychasthénie) وكثيراً ما تكون مصحوبة بفقدان وظيفة الواقع (Fonction du réel) . قال ريبو : « إن هؤلاء المرضى يتصورون الشيء ويريدونه بنفوسهم من داخل وفقاً لمقتضيات العقل ، وقد يشعرون برغبة فيه ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقوموا به بالفعل » . وكثيراً ما يتصف فقدان الإرادة بصفة خاصة كفقدان الارادة المسلكية (Aboulie professionnelle) ، فيكروه المريض مهنته ويحتقرها ، ويصيبه ما أصاب تلك الفتاة التي غيرت مهنتها خمس عشرة مرة ، وانتدبت لثلاثين وظيفة في مدة تسع سنوات . ثم إن هذه الأمراض

مصحوبة على الأثر كثر بضرب الحس الاجتماعي ٦ - فإذا صكف المريض القيام ببعض الأعمال أمام الناس عجز عن تنفيذها . وضغفه الإرادة يلجأون على الأغلب الى قوسهم ويدخلون الى رذولهم . ويعيشون حياة داخلية محضة .

٤ - تربية الإرادة

لا ينشأ المجال في مثل هذا الكتاب للكلام عن تربية الإرادة بإسهاب ٦ ، فلنقتصر إذن على ذكر بعض التنبهات المقبسة من التحليل السابق .

ملاحظة عامة . - إن الإرادة تنمو بالممارسة والتدريب كمائر الوظائف النفسية ٦ . وكلما صيّن الإنسان نفسه على الجهد الإرادي أكتسبه هذا التمرين عادت نافعة . والمرء لا يولد قوي الإرادة ٦ كما أنه لا يولد كامل العقل . فيجب عليه إذن أن يبرهن نفسه في كل وقت وأن يتعلم انتخا ب الأمور وترجيحها . وكثيراً ما يكون ضعف الإرادة أو فقدانها ناشئاً عن عدم الممارسة وقلة التمرين . فقد يتعلم الإنسان امتلاك نفسه تحت تأثير الأسباب الخارجية ٦ وقد يعجز عن ذلك لمرضه وتعبه وشيخوخته وكسله ولكن تربية الإرادة لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة .

صحة الجسد . - لقد بينا في تحليلنا السابق أن للإرادة أساساً عضوياً ونقولها الآن إن الإرادة القوية ٦ في الجسم السليم ٦ وإن صحة الجسم هي الأصل في قدرة الإنسان على امتلاك نفسه ٦ فتربية الإرادة تقتضي إذن الأخذ بالتوابع الصحية الملائمة كالغذاء والنوم والراحة ٦ ونستلزم أيضاً تربية رياضياً صليحاً ٦ وقد قيل بحق : إن التمرين للرياضية هي المدرسة

الابتدائية لتربية الارادة • وإن الجهد العضلي هو الصورة الأولى للجهد الارادي •

الانتفاع بالحركات الارادية • — إن تربية الارادة تستلزم أيضاً الانتفاع بالحركات الارادية الراسخة ، حتى لقد بين العلماء أن اكتساب العادات الصالحة يسهل تربية الارادة • وينبغي أن تكون هذه الحركات الارادية متصفة بشيء من المرونة لا قاسية صلبة ، لأنها إذا أصبحت آلية محضة حالت دون تقدم الارادة • فالآلية هي اذن شرط في تربية الارادة ولكنها اذا استحكمت أدت الى تهديمها وفنائها •

روح النظام • — ومن شرائط تربية الارادة محبة النظام والميل الى التعاون والعمل المشترك ، فيجب على الطفل أن يتعلم الطاعة قبل كل شيء ، لأن ذلك يعلمه أولاً قهر النفس والتغلب عليها • ومن تعلم الطاعة عرف كيف ينظم أعماله ، ويدبر نفسه ، وكيف يسوس غيره من أبناء جنسه • وللأسرة والمدرسة أثر عميق في خلق هذه الروح في نفوس الاطفال ، وكلما نمت مدارك الطفل قوي شعوره بضرورة الخضوع للنظام ، فيتبع النظام عن إرادة ورضى ، لا عن قسر وقسوة وقهر • وإرادة النظام إنما هي قائمة على روح الثبوت الشخصي والشعور بالتعاون الاجتماعي •

تثقيف الذهن • — ثم إن الارادة ملازمة للعقل ، فلا نشو إرادة الطفل إلا اذا تعلم التفكير والانتباه • وقد بين العلماء أضرار الطيش والذهول ونشئت الافكار في تربية الارادة ، وقالوا : لا تكون الارادة قوية إلا اذا كان تصور هدف الفعل واضحاً بيننا • قال (ويليم جيمس) : « إن الرجل القوي الارادة يصبح بسمعه من غير تردد الى صوت العقل حتى ولو كان نداؤه ضعيفاً ، ويصفي من غير خوف الى الفكرة المنبئة بالموت

فيستقبلها استقبالا حسنا ، ويحتفي بها ويصدقها ويحارب في سبيلها جيش
التصورات المعارضة التي تريد أن تخرجها من الشعور . وهكذا نتغلب
الفكرة المتنافية على غيرها من الفكر ، فتستعين بجهد الانتباه والحزم ،
وتجمع حولها أصدقاءها وحلفاءها ، ونغير في النهاية جريان الشعور .
وإذا تغير الشعور تغير الفعل ، لان الفكرة الجديدة تولد جميع نتائجها
الحركية عندما تصبح سيادة الموقف ، فالصعوبة كل الصعوبة هي إذن
في إبقائها في النفس وإقرارها فيها . لذلك ينبغي أن يقاوم الانتباه
جريان الافكار الطبيعي ، وأن يصر على دعم الفكرة الجديدة التي يريد
إنجاحها ، حتى تصبح هي ذاتها قادرة على دعم نفسها بنفسها . إن هذا
الجهد الذي يقوم به الانتباه هو العامل المقوم للارادة . ولئن كان الانتباه
لحمة الارادة فالتفكير سداها ؛ حتى لقد قال ديكارت أيضا إن قوة
الارادة قائمة على شدة وضوح الفكر .

تثقيف العاطفة . - ثم إن الارادة ملازمة أيضا للعواطف ، فلا
تكفي الفكرة وحدها لتغذية الفعل ؛ بل ينبغي أن يضاف اليها شرط
هام جداً ، ألا وهو تثقيف العواطف السامية التي تدفع المرء الى المثل
العليا الانسانية . لا يستطيع الانسان أن ينجز جلائل الامور إلا بقوة
الحماسة وشدة العاطفة ، فينبغي له إذن أن يتعلم كيف يشهيج ومتى يتحكم ،
لان الحماسة والهيجان هما شرطان أساسيان في تربية الارادة .

- 1 — Bain, Les émotions et la volonté
 - 2 — Blondel, in Traité de Dumas, II 333, 425
 - 3 — Dürkheim, L'éducation morale.
 - 4 — Höfding, Psychologie 407 — 434
 - 5 — James, Précis
 - 6 — Janet, L'automatisme psychologique
La médecine psychologique
 - 7 — Lapie, Logique de la volonté
 - 8 — Pauthan, La volonté
 - 9 — Payot, L'éducation de la volonté
 - 10 — Piéron, Psychologie expérimentale
 - 11 — Ribot, les maladies de la volonté
 - 12 — Spencer, Principes de psychologie.
-

٢٠ - التمارين الشفهية

- ١ - قايس بين الإرادة والنزعة والرغبة والغريزة والعادة
- ٢ - الإرادة والعقل
- ٣ - تربية الإرادة
- ٤ - أمراض الإرادة
- ٥ - قايس بين الإرادة والانتباه

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ما هو الفعل الإرادي (بكالوريا كان ١٩٢٤ - البكالوريا السورية حزيران ١٩٣١)
- ٢ - ما هو العنصر المقوم للفعل الإرادي (بكالوريا رين ١٩٢٧ - طولوز ١٩٢٨)

- ٣ - وظيفة الارادة في الانتباه (البكالوريا السورية حزيران ١٩٣٣)
- ٤ - إذا صحت فكرة ديكارت بأن الحكم يقف على الارادة ؛ هل نستنتج من هذا أننا مسؤولون عن أفعالنا ؟ (البكالوريا السورية حزيران ١٩٣٤)
- ٥ - ان للارادة كما للفكر عبقريته ، والعبقرية يعجز عنها كل تنبؤ (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)
- ٦ - أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)
- ٧ - فليس بين الهوى والإرادة (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٩)
- ٨ - هل يمكننا القول إن التقرير الراجي هو نتيجة لتنازع الميول ؟



الفصل الرابع

الحرية

١٠ - تعريف الحرية وشروطها

إن مسألة الحرية هي من المسائل الفلسفية العويصة التي تعارضت فيها دلائل الفلاسفة وحجج العلماء ، والسبب في ذلك أن الحرية صفة فريدة في ذاتها نقضي الاختراع والابحاد ، هذا فضلا عن أن القول بها قد يكون مخالفاً لمسلمات العلم .

١٠ - مفهوم الحرية - الحرية التي جعلناها موضوع بحثنا في هذا الكتاب هي حرية الارادة أو الحرية النفسية . وهي تختلف عن الحرية الطبيعية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية ، والحرية الاخلاقية ، وحرية الكمال .

١ - الحرية الطبيعية - الحرية الطبيعية هي القدرة على تنفيذ مقاصد الارادة بدون عائق خارجي ، وهي محدودة غير مطلقة ، فالمرضى والعاجز والمسنجون لا يتمتعون بحريتهم الطبيعية ، أما الصحيح فبأكل ويشرب ويمشي ويعمل ، ويستطيع أن يحرك أعضائه ما شاء . إن حركات السمك في البحر والظير في الهواء هي بهذا المعنى حركات حرة .

٢ - الحرية المدنية - الحرية المدنية هي حق تمتع الانسان داخل حدود القانون ببعض الحقوق الملازمة للطبيعة البشرية كحرية القول والعمل والاجتماع والتملك والبيع والشراء وحق التعليم وانتخاب المهنة

والزواج وحق التنازل عن الملك بالمفاوضة والمهينة والوصية وغير ذلك .
 وهذه الحرية هي حق طبيعي ، إلا أنها مقيدة بحقوق الآخرين من أبناء
 جنسنا . ان (روبنسون) في جزيرته كان يتمتع بحرية مدنية مطلقة هذا
 اذا فرضنا حياته اجتماعية ، فالحرية المدنية هي إذن خارجية كالحرية
 الطبيعية ، واذا قيل إن حرية الفكر والاعتقاد ليست خارجية ، قلنا
 إن هذه الحرية تدل على حق إظهار الأفكار والشعائر الدينية ، وهذا
 الحق تابع لشرائط خارجية مبينة في القوانين والأنظمة الموضوعة للمصلحة
 العامة . والانسان يخسر حريته الطبيعية بالاستعباد كما يخسر حريته
 المدنية بالاستبداد .

٣ - الحرية السياسية . — أما الحرية السياسية فهي حق الاشتراك
 مع الحكومة في الأعمال العامة كحق الانتخاب ، وحق المراقبة على
 أعمال السلطة المدنية . ولا وجود لها في أمة إلا اذا كان يحق لجميع
 الأفراد أن يشتركوا بأنفسهم أو بواسطة ممثليهم في وضع القوانين
 وتطبيقها . إن الدول الاستبدادية تحرم الافراد من هذا الحق ، وكثيراً
 ما يكون الاستبداد مصحوباً بالظلم ، ولا تزول الحرية السياسية حتى تزول
 معها الحرية المدنية .

٤ - الحرية الأخلاقية . — وأما الحرية الاخلاقية فهي استقلال
 إرادة الانسان عن الضغط الادبي خارجي كان أو داخلياً . فإذا كانت
 الضغط خارجياً كانت تابعا لتأثير العادات والآراء والاولهام والأزياء
 وغيرها من الاهواء الاجتماعية التي تقيد شخصيتنا . وإذا كان داخلياً كان
 ناشئاً عن تأثير الاهواء والغرائز والعادات الفردية . فتؤثر هذه البواعث
 في شخصية المرء وتمنعه من الاتجاه الى الغايات السامية . فالحرية الاخلاقية

نقتضي إذن أن يكون الفعل صادراً عن تفكير وتأمل وعلم ، ولأنه
تجريد الشخصية من رغبة الغريزة والاهواء ، وتحويل الفعل تابعاً للعقل نفسه
لا لغيره .

• - حرية الكمال . - وهناك مفهوم للحرية قريب من هذا المعنى
أطلق عليه الفلاسفة اسم حرية الكمال (*Liberté de perfection*) .
إن قول أوتغست في كتاب (سينا) : أنا سيد نفسي وسيد العالم . يدل
على أنه قد حرر نفسه من كل بغضاء ورغبة انتقام . فهذه الحرية مختصة
أذن بالحكام الذين حرروا أنفسهم من الجهل وارثقوا بالعلم الى درجة
الكمال . قال ليبنز : « كلما كان سلوكنا أكثر مطابقة لاحكام العقل ،
كانت حريتنا أوسع ، وكلما كان خضوعنا لاهوائنا أقوى كانت عبوديتنا
أعظم . وفي الحق إن اتباعنا لاحكام العقل يجعل سلوكنا أكثر انفاقاً
مع طبيعتنا البشرية ، أما اتباعنا للاهواء فيجعلنا خاضعين للاشياء
الخارجية . » ثم إن حرية الكمال ليست مخالفة للتقييد ؛ بل هي مقيدة
بالعقل والخير ، فهي إذن مثل أعلى يجب التطلع اليه . قال ليبنز :
« إن الله وحده كامل الحرية ، أما النفوس المخلوقة فلا حرية لها إلا
من حيث هي قادرة على التخلص من الاهواء » (*Leibniz, Nouveaux*
(*Essais. II Ch. XXI*) ، ولكن هل يمكننا أن نحقق هذا العقل الاعلى ، وهل
في وسعنا أن نعيش دائماً عيشة الاخبار ، وأن نتجنب الشر بحسن استعمال
قوة الاختيار ، ذلك ما نريد معالجته عند الكلام عن حرية الإرادة .

• - حرية الإرادة وحرية الاختيار . - إن حرية الكمال لا تتكون
ممكناً إلا إذا كان في وسع الانسان أن يتقيد بفكرة الخير . أما حرية
الاختيار فتجريد الإرادة من كل قيد . وقد قال الفلاسفة بهذه الحرية
لتفصيل ما في التقرير الاوديسي من المنةكرة . والتوجه ، حتى لقد زعم

بعضهم أن الإرادة مطلقة الاختيار ، وأنها لا تقرر شيئاً تحت تأثير الظروف الخارجية ؛ بل هي حرة مستقلة نقول للأمر كن فيكون . قال بوسويه : « كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني الى الفعل لم أجد فيها شيئاً غير حربي » (Bossuet, Traité du libre arbitre Ch. II) . فالإرادة هي إذن سبب أول وابتداء مطلق لا تتبع في تقريرها قاعدة ولا شرطاً . وهي مجردة عن كل قيد ، لأنها لا تقتضي أن يكون الفعل مستقلاً عن الشروط الخارجية فحسب ؛ بل تقتضي أن يكون مستقلاً أيضاً عن العوامل والبواعث الداخلية أي عن التصورات والعواطف ، وهذا يدل على أن فكرة الحرية ملازمة لفكرة عدم التبعين (Indétermination) ، وفكرة الجواز (Contingence) أي أنها تتحمل إمكان وقوع الفعل أو عدم وقوعه على السواء ، وهذا المعنى يخالف لمعنى التقييد الطبيعي (Déterminisme) . قال بوسويه : « إن حرية الاختيار هي القدرة على فعل الشيء أو عدم فعله » (١) ، وقد عرفوها بقولهم أيضاً هي القدرة على انتخاب أحد المقدورين .

إن هذا المعنى الأخير يسوقنا أيضاً الى حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence) التي ذكرناها في الفصل السابق . وقد أشار إليها (بوسويه) بقوله : لا توجد حرية عدم المبالاة الا حيث تتساوى الاسباب المعارضة . فالحرية بهذا المعنى هي إذن القدرة على التقرير من غير مرجح .

وقصارى القول ان للحرية مفاهيم مختلفة ، الا أن الحرية التي نريد البحث فيها هنا هي حرية الإرادة . ويمكننا أن نعرفها بقولنا هي القدرة على انتخاب أحد الممكنات من غير أن يكون التنبؤ بنتيجة هذا الانتخاب

(1) Bossuet, Connaissance de Dieu, I — 18

ممكناً . فهل هذا الامر حقيقة أم وهم ؟ هل نحن قلدرون على خلق
أفعالنا أم مستخرون لقوى خارجية تسيرنا من حيث لا ندري ؟
ب . - شرائط الحرية . - لا معنى لحرية الإرادة إلا إذا استوفى
الفعل الشرائط الآتية .:

١ - الجواز . - الشرط الأول هو - جواز الفعل . أو عدم ضروره .
ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون الأمور جائزة الحدوث (Contingentes)
لا أن تكون مقيدة بما قبلها ، ولا أن يكون المستقبل تابعا للحاضر ؛
بل يجب أن يكون هناك عدة ممكنات لا ترجيح لأحدها على الآخر .
أما لذا كان الأمر على عكس ذلك ، أي إذا كان كل حادث مقيداً
بما قبله ، كان محالاً أن يغير الإنسان إرادته . أمثالاً من الأمور ، أو
أن يكون مبدعاً لحال من الأحوال أو سبب من الأسباب أو أن يؤثر في
جريان الأحوال النفسية أو في نظم الحوادث الخارجية .

٢ - وجود البواعث والعوامل . - وينبغي أن يضاف إلى هذا
الشرط الأول شرط ثان ، ألا وهو استناد الإرادة في تقريره إلى أسباب
تساعده على ترجيح أحد المقدورين . إن عدم التقيد بسبب من الأسباب
ليس من الحرية في شيء . تصور كأنك لا تسد دجاجة دجاج ولا يفتحها دافع
ولا تقيد قوة من القوى . إن كأنك هذا شأنه لا يألئ بأمر من الأمور .
ولا يتجه إلى جهة دون أخرى ، فهو إذن محروم من الحرية المجردة عن
الأسباب . فالحرية تستلزم إذن أن يكون الفعل . بناء على أسباب مرجحة وهذه
الأسباب قد تكون عقلية وقد تكون قلبية ؛ إلا أن الإرادة في كلا
الحالين لا يريد أن تستعمل على التقيد لاستنادها إلى العقل والحساسة .
٣ - العفوية . - والحرية تقتضي أيضاً اتصال الفعل بالعفوية ،
ونعني بذلك قدرة النفس على ابتداء الأمور بذاتها وتأملها المبول والأفكار
وتشبهها بها لترجيح أحدها على الآخر .

٤ - صفات الفعل الحر - ينتج مما تقدم أن الفعل الحر ليس مستقلاً عن الأسباب ولا هو أمر عندي (Arbitraire) لا قاعدة ولا مرجح له ، بل هو مبني على معرفة الأسباب المبررة - وهو يفيض أيضاً عن تفويضنا ، ويدل دلالة حقيقية على دخائلتنا . نعم إنه قد يتبع الظروف الخارجية ، ولكنه لولا فاعليتنا لما حدث أبداً - وكلما كان إدراكنا لعلاقة سجينتنا بسلوكنا أتم ، كانت اعتقادنا بجبريتنا أقوى . وأحسن مديح يسدي الى المرء على أفعاله الصالحة هو أن يقال له : الشيء لا يستغرب من معدنه ، وإن ما فعله قد جاء مطابقاً لما كان ينتظر منه .

٢ - الحرية والتقييد

يتضح لك من التحليل السابق أن البحث في مسألة الحرية يجب أن يتناول ناحيتين : الناحية النفسية والناحية الكونية . وبعد أدرك الفلاسفة هذا الأمر ، فبحثوا في الحرية أولاً من حيث هي ظاهرة من ظواهر الشعور ، ويبحثوا فيلثانياً من حيث هي حادثة مخالفة للتقييد الطبيعي . وفي الحق أن الشعور يفت الحرية . فالشعور الفردي يشهد لما والضمير يفرضا ويجعلها موضوعاً من موضوعات الواجب . أما العلم فيثبت التقييد ويستند إليه في أوائله ، ثم يؤيده بارتقائه .

أ - الشعور يثبت الحرية

إننا نشعر في التقرير الإرادي أننا أحرار . فالحرية هي إذن كما قال (برغسون) أحد مسلمات الشعور ، ولكن الإنسان لا يشعر بها شعوراً مبهماً فتحسب ؟ بل يدركها ويعتقدها . فمن الضروري إذن تعليل هذا الاعتقاد . يمكننا إضالاح هذا الاعتقاد بشهادة الشعور الفردي وأحكام الضمير وشهادة الشعور الاجتماعي .

١ - شهادة الشعور الفردي

قال بوسويه : « كل منا يصفى لصوت قلبه ، ويستشير نفسه ، ويشعر أنه حر الإرادة بقدر ما يشعر أنه مدرك وعقل » . فالشعور بالحرية هو إذن أمر تجريبي محض ، وفي وسم كل إنسان أن يدرك ذلك بنفسه . قال ديكارت : « إن الحرية تدرك بدون برهان » (Descartes , Principes de la philosophie 1- art. 39) وقال بوسويه أيضاً : « إن الإنسان الصحيح العقل لا يحتاج الى البرهان على حرية اختباره لأنه يشعر بها في داخله » (Connaissance de Dieu, ch. 1, XVIII) وهو يشعر بها قبل الفعل أو أثناء الفعل أو بعده .

أ - اثنا نشعر بالحرية قبل الفعل . - اننا نشعر بالحرية قبل الفعل لما لنا من حرية النظر في الأسباب ، فقد نزن المصلحة التي تعود علينا من الفعل ، وقد نمتنع عنه بميزان العقل والتروي . وكثيراً ما ندرك أن سيطرة الاسباب ليست مطلقة ، فنمدد المذاكرة كثيراً أو قليلاً الى أن نتضح لنا الاسباب ، ونصبح نزاعنا خاضعة لميزان العقل .

ب - ونشعر بالحرية اثناء الفعل . - ان شعورنا بالحرية أثناء الفعل هو شعور قوي ، لأن العقل يدرك حركة الفعل من داخل فيطلع على عفوية الارادة في تصور الغاية ، ويدرك أثر الحرية في المذاكرة والتقير . ففي المذاكرة نشعر أن التأمل بوجه الانتباه الى الاسباب المعقولة ، ويجمعها حول الغاية المقصودة من غير أن يكون مقيداً كل التقيد بالعوامل القوية ، وفي التقرير نشعر أننا أحرار في اتباع تلك الاسباب أو الامتناع عنها ، كأن هناك ادراكاً مباشراً لفاعلية النفس المنظمة . فأنت تشعر مثلاً أنك فاعل بقدر ما تشعر أنك عاقل ، وتدرك في الحالة الاولى أنك حر ، كما تدرك في الحالة الثانية أنك مفكر .

ج - ونشعر بالحرية بعد الفعل . - وكذلك اذا تمّ الفعل شعرنا بالمسؤولية الناشئة عنه ، ولولا اعتقادنا أننا أحرار لما شعرنا بالمسؤولية ولا بارتياح الضمير أو تبكيتته بعد الإحسان أو الإساءة . فنحن نشعر بالحرية لاننا نعلم أن مباشرة الفعل أو اتمامه أو الانصراف عنه ، كل ذلك متعلق بنا . وكثيراً ما نفخر بأفعالنا أو نبررها أو نذمها بدون استثناء ، ونندم على ما فات ، والندم على شيء الأفعال انما هو ندم على سوء الاختيار .

د - حرية عدم المبالاة والشعور . - وقد زعم بعض الفلاسفة أن الشعور بالحرية يعجزى للانسان عند شعوره بعدم تقييد بعض أفعاله بسبب من الاسباب . قالوا : ان التجربة الداخلية تكشف له عن حرية عدم المبالاة ، اذ تتساوى الاسباب المتعارضة ويشعر المرء بتوازنها وعدم ميلها الى جهة دون أخرى . فما قاله (بوسويه) : « اني أشعر عندما أرفع يدي أنني قادر على وقفها عن الحركة أو تحريكها ، واذا حررتها أمكنني ان أميل بها ذات اليمين أو ذات الشمال بنفس السهولة ، لان الطبيعة قد نظمت أعضاء الحركة في الانسان تنظيمًا لا يترك مجالاً للشعور بزيادة ألم أو لذة عند القيام بفعل من الأفعال ^(١) » . وما قاله (ريد) : « أما أنا فإني أقوم كل يوم بعدد كبير من الأفعال القافسة من غير أن أشعر معها بأي سبب يقيدي » ^(٢) . اذا أراد رجل أن يدفع قطعة واحدة من النقود ، وكان عنده مائتا قطعة متساوية تصلح كلها للهدف المقصود ، فإنه ينتخب واحدة منها من غير أن يكون هناك سبب مرجح لأحدها على الأخرى . كذلك حمار (بوريدان) اذا كان بعده عن سطل الماء مساوياً لبعده عن علبة الجلبان ، وكان شعوره بالجوع مساوياً

(1) Bossuet, Traité du Libre arbitre, ch. II

(2) Th. Reid, Oeuvres, trad. Jouffroy, tome VI, 214-215

لا احساسه بالعيش ، فإِنَّهُ يَبْقَى أَمَامَهُ حائراً حَتَّى لَقَدْ يَهْلِكُ وَهُوَ مُتَزِدِّدٌ ،
فَلَا يَدْرِي مِنْ أَلْتَجَاهٍ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُنِ الطَّرْفَيْنِ وَالشُّعُورَ عِنْدَ ذَلِكَ بِالْحُرِّيَّةِ .
التَّعْدِ . - نَحْنُ لَا نَنْكُرُ الشُّعُورَ بِحُرِّيَّةِ الْاِخْتِيَارِ ، وَلَكِنَّا نَقْبَلُ
ذَلِكَ بِالتَّجَنُّبِ الْآتِيَةِ :

١ - يجب التفريق أولاً بين الشعور بحُرِّيَّةِ الْاِخْتِيَارِ وَالْحُرِّيَّةِ الْاِخْلَاقِيَّةِ .
انْ اَلْاِمْتَلِئَةُ الَّتِي جَاءَ بِهَا (بوسويه) وَ (ريد) لَا تَدُلُّ عَلَى الشُّعُورِ بِالْحُرِّيَّةِ
الْحَقِيقِيَّةِ . وَلَوْ كَانَتْ حُرِّيَّةِ الْاِخْتِيَارِ مَقْصُورَةً عَلَى ذَلِكَ لَمَّا كَانَ لَهَا مَعْنَى
ثُمَّ انْ مَلَا حِفْظَاتِ (بوسويه) وَ (ديكارت) وَ (ريد) لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى
شَهَادَةِ الشُّعُورِ ، فَهَلْ هَذِهِ الشَّهَادَةُ حَادِقَةٌ ، أَمْ هِيَ كَاذِبَةٌ لَا يَقِينُ فِيهَا .

٢ - انْ شُعُورُنَا بِالْحُرِّيَّةِ قَبْلَ الْفِعْلِ اِنَّمَا هُوَ ذِكْرَى أَعْمَالِنَا الْمَاضِيَةِ . -
زَعَمَ فِلَاسَفَةُ التَّقْيِيدِ اَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْوُثُوقُ بِشَهَادَةِ الشُّعُورِ ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ
لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَشْعُرَ قَبْلَ الْفِعْلِ بِقُدْرَتِهِ عَلَى انْتِخَابِ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ
وَنُتْرَجِّحُ أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ . قَالَ (استوارت ميل) : « انْ الشُّعُورُ
يُطْلَعُنِي عَلَى مَا أَفْعَلُهُ الْآنَ أَوْ مَا أَشْعُرُ بِهِ ، لَا عَلَى مَا اسْتَطِيعُ فَعْلُهُ فِي
الْمُسْتَقْبَلِ ، لِأَنَّ الشُّعُورَ لَيْسَ نَبِيًّا ، اِنَّمَا نَشْعُرُ الْآنَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ
لَا بِمَا هُوَ آتٍ أَوْ يُمْكِنُ ، وَلَا نَعْلَمُ أَنَّنَا قَادِرُونَ عَلَى فَعْلِ أَمْرٍ مِنْ
الْأُمُورِ إِلَّا بَعْدَ فَعْلِهِ أَوْ فَعْلِ أَمْرٍ آخَرَ مَسَاوٍ لَهُ أَوْ شَبِيهِهِ بِهِ ، وَلَوْ لَمْ
يَنْفَقْ لَنَا أَنْ نَفْعَلَ لَمَّا عَلِمْنَا أَبَدًا أَنَّنَا قَادِرُونَ عَلَى الْفِعْلِ » (١) . فَشُعُورُنَا
بِقُدْرَتِنَا اِنَّمَا هُوَ ، كَمَا قَالَ هِيوم ، ذِكْرَى أَعْمَالِنَا السَّابِقَةِ .

وَقَدْ رَدَّ (الفرد فويه) عَلَى (استوارت ميل) بِقَوْلِهِ : انْ شُعُورُنَا
بِقُدْرَتِنَا عَلَى الْفِعْلِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّنَبُّؤِ بِالْأَمْرِ قَبْلَ وَقُوعِهِ ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى
شُعُورِنَا فِي دَاخِلِنَا بِجَلَلَةِ تَسْمِيحِنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَمْرَ جَائِزٌ أَوْ مَمْنُوعٌ . لَقَدْ

(1) Stuart Mill, *Essays on the philosophy of Hamilton*, XXVI.

أصلها (استوارث ميل) بقوله إن شعورنا هذا هو نتيجة لتجاربنا السابقة .
 فلو لم نأعلم السبلحة في الماضي لما شعورنا الآن بقدرتي على المسبلحة .
 والشعور بالحرية إنما هو شعور بالامكان . ولكننا إذا تصفنا في التحليل
 نرى لنا أن الوجدان يطالعنا على ما نشعر به الآن أو فعله . ويطالعنا
 أيضا على ما نستطيع تقريره أو قوله في المستقبل . إن المذاكرة
 تستلزم الحكم بامكان الفعل ، والحكم بالامكان إنما هو شعور بالامكان .
 نعم قد يكون هذا الشعور كاذبا ، ولكن عدم انطباقه على الواقع لا
 ينفي وجوده من حيث هو حالة نفسية حقيقية ، فلماضي يعلمني إذهب
 كيف أستطيع أن أستخدم قدرتي ، ويحدد لي نطاق استعمالها ، إلا
 أنه لا يكفي لتوضيح وجود هذه القدرة في .

وقصارى القول ان فلاسفة التقيد يريدون أن يرجعوا (اللائنا) الى
 مجموعة بسيطة من الحوادث . ويجعلوا الشعور شاهداً عليها يدركها من
 خارج ، أي من غير أن يكون له فيها أثر ، والحق عن ذلك بعيد
 لأن الشعور ليس ما كنا لا نتفكر ، بل هو فاعلية دائمة ، تصل
 الماضي بالحاضر ، والحاضر بالمستقبل ، فلا نتحضر حياة النفس فيما هي
 عليه الآن بالفعل ، بل انقبض الى ما بعد الحاضر ، ونبسط الى ما وراء
 الواقع ، فلا غرو اذا كان شعورنا بقدرتها ممكنا ، وهذا الشعور بالقدرة
 إنما هو من الوجهة النفسية شعور بالنوعيات أي شعور بالفاعلية والسببية .
 نعم إن فلاسفة التقيد يريدون أن يجعلوا النفس قوة انفعال محض . لتأثر
 بالامور من غير أن يكون لها فيها أثر . ولكننا اذا رجعنا الى نفوسنا
 أدركنا أن الفاعلية والسببية هما من مسلمات الشعور المباشرة . لقد فهم
 (استوارث ميل) أن هذه السببية هي حادث بلا مثيل له . ونحن نرى
 على عكس ذلك أنها عامة . إن كل إنسان يشعر بالسببية بالنفس كما يشعر
 أنه مفكر ، وأنه موجود ، ويشعر بالثبوت كما نقول ديكارت من داخل ،

وقلنا شعر الانسان بانتيته ولم يشعر بفاعليته وارادته الحرة ، فالشعور بالحرية ملازم اذن للشعور بالشخصية ، وهو شعور عام تجده عند الاختيار كما تجده عند الاشرار .

٣ - ان الشعور بالحرية بعد الفعل ليس حقيقة ٠ - ثم ان فلاسفة المقيّد زعموا أيضاً أن الشعور بالحرية بعد الفعل ، إنما هو وهم لا حقيقة له ، والدليل على ذلك أن الاطلاع على الحرية في هذه الحالة لا يتم الا بالذاكرة لا بالشعور المباشر ، فلا يمكنني أن أحكم بانصاف بعض أفعالي الماضية بالحرية الا اذا رجعت الى الماضي واسترجعت ما جرى معي في تلك اللحظة ، وعدت الى ما كنت عليه ، وهذا محال ، فيبقى اذن واسطة واحدة للاطلاع ، وهي الذاكرة . وقلنا اعتمد الانسان على هذه الواسطة وسلم من الوقوع في الخطأ .

٤ - وقد يجحدنا الشعور أيضاً في شهادة الحاضر . - ولو اقتصر فلاسفة المقيّد على إنكار الشعور بالحرية بعد الفعل أو قبله لقلنا بصدق شهادة الشعور في الحاضر إلا أنهم زعموا أنها كاذبة في الحاضر كما هي كاذبة في الماضي والمستقبل . انسا لا ندرى ، أثناء الفعل ، هل نفعل بحرية أم نخضع لعوامل وبواعث خفية . ما أكثر النزعات الغامضة والعوامل الخفية التي تؤثر فينا ونتمجاذبنا من غير أن نشعر بها ، وما أكثر الافعال التي نرجعها الى حرية الاختيار وهي في الواقع ناشئة عن أسباب خفية مستقلة عن ارادتنا . ان النائم نوماً مغنطيسياً يتلقى أمراً من الاوامر فينفذه ، ويخال أنه حر ، مع أنه آلة صماء مسخرة لارادة المنوم . وقد يحسب السكران نفسه حراً عند تلفظه ببعض الالفاظ أو قيامه ببعض الافعال الا أنه عندما يعود الى رشده يكذب ما قال أولاً وينكر ما فعل ، فكأنه دوار يدفعها الهواء أو ابرة مغنطيسية يجذبها المغنطيس أو دوامة يقذفها الخيط في جهة الدوران ، فلو كانت الدوامة والايرة والدوامة شاعرة بمركاها لزعمت

أنها حرة . إن وم الحرية شبيهة بتقوم حركة الشمس حول الأرض ، فيتقوم المرء أنه حر كما يتقوم أن الشمس متحركة والأرض ثابتة . وعلى ذلك فالشعور خداع ، يكذب علينا في النوم ، كما يخدعنا في اليقظة ، ويخدعنا في المرض كما يضلنا في الصحة ، ولكن كيف يتولد هذا الوم . لماذا يظن الإنسان نفسه حراً وهو مقيد ؟ لقد أجاب (سبينوزا) عن ذلك بقوله : إن هذا الوم يتولد من الجهل بالأسباب . إننا نجهل الأسباب الخارجية والعوامل الداخلية ، فننسب الفعل الى أنفسنا ، ونخال أننا موجودون له ، ولو تأملناه لأرجعناه الى أسبابه الحقيقية . فكما نرجع الحوادث التي نجهل أسبابها الى المصادفة ، كذلك نرجع الأفعال التي نجهل أسبابها الخارجية والداخلية الى الحرية .

• — الرد على فلاسفة التقيد . — إن مذهب التقيد لا يوضح لنا هذا الوم . نعم إن الحوادث التي يستند إليها فلاسفة التقيد صحيحة . وما من عاقل ينكر اليوم أثر اللاشعور في أفعال الإنسان وإراداته . إلا أن هذا التأثير لا يكفي لتعليل توهم الحرية . فهل يشعر السكران في سكره والنائم في نومه بشيء من الحرية اذا لم يسبق لهما شعور بذلك وهما في الحالة الطبيعية . إنه لمن الصعب أن يتصور العقل وجود وم الحرية عند كائن أفعاله وحر كاته مقيدة بعضها ببعض كتنقيد حركات الرقاص أو الابرة المغنطيسية ، كما أنه من الصعب أن يتصور العقل حدوث أوهام البصر عند الاكاه ، أو أوهام السمع عند الأصم . فلا يمكنك اذن أن تقوم الحرية إلا اذا سبق لك أن اتصفت بها مرة واحدة على الأقل . ولو كان قول (سبينوزا) صحيحاً — أي لو كان توهم الحرية ناشئاً عن الجهل بالأسباب الفاعلة لكأن الأفعال المنعكسة والأفعال

الفرعية التي لا نشعر بأصباها أكثر أفعالنا انصافاً بالحرية ، إلا أن التجربة
ثبتت لنا عكس ذلك ، وتبين لنا أن شعورنا بالحرية تابع لعلمنا بالأسباب ،
فكلما كان علمنا بالأسباب الفاعلة أتم ، كان شعورنا بالحرية أقوى .

٦ -- أولاً الحرية لما شعرنا بأفعالنا ولا بأنيتنا . - ونضيف إلى
ما تقدم أن فرضية التقيد المطلق لا تتعارض مع شعورنا بحريتنا فحسب ؛
بل تتعارض أيضاً مع شعورنا بأفعالنا وأنيتنا . لو كانت أفعالنا مستقلة
عن ذواتنا ، وكانت شخصياتنا لا تؤثر فيها ، لما اختلفت هذه الأفعال
عن الأحوال الآلية المحضة . فلماذا تُنسب الأفعال الأولى إلى نفسي وأنكر
الثانية ؟ واعتقد أنني غير مسؤول عنها . ذلك لأن الأفعال الأولى
متصلة بشخصيتي . أما الثانية فتابعة للأسباب الخارجية التي ليس لإرادتي
فيها أثر . ثم لو كانت شخصيتنا معلولة للأسباب الخارجية ، وكانت آناً
قصيراً من آونة الدهر ، أو نوراً مريع الزوال ، تابعاً لآلية الحوادث
لما انصفت بالشعور الفردي ، ولما انفصلت عن الطبيعة وتميزت بكيان
مستقل ، ولما أمكنها أن تخرج عن قيودها وتعارضها بفعلها وشعورها
وتفكيرها ، وثبت بذلك (أنية) مستقلة عنها . فيتضح لنا من ذلك
إذن أن الشعور بالفعل والشعور بالانا لا يتفقان مع فرضية التقيد المطلق
بل يستلزمان الانصاف بالحرية .

٧ - الحرية هي احد مسلمات للشعور المباشرة : نظرية هنري
برغسون . - وما زاد في قوة هذه للملاحظات السابقة أنها أُوتت على طريقة
(هنري برغسون) المعروفة بطريقة الحدس . فقد بين هذا الفيلسوف أن
الحدس الداخلي لا يكشف لنا عن مساواة للمضدين في الامكان ، ولا
عن أمر الإرادة المطلق في قوتها لتشيء كمن فيكون ولا من قوة ابداع
الإرادة كما وصفها فلاسفة حرية الاختيار ، بل يدلنا على ان هناك

سببية من نوع خاص يمكننا ان نسميها بالسببية النفسية (Causalité psychologique) . قال (هنري برغسون) : ان السببية النفسية ليست مشابهة للسببية الطبيعية ، لان السببية الطبيعية انما تقوم على امكان تركيب الكل بنفس العناصر . اما السببية النفسية فلا تتضمن شيئاً من ذلك . وتطبيق السببية الطبيعية على عالم النفس هو من أكبر الاخطاء التي وقع فيها فلاسفة التقيد . ان فلاسفة التقيد تقسم الفعل الارادي المتصل الي عناصر متفرقة ، وتجعل النفس مؤلفة من احوال مختلفة خاضعة لقوانين الميكانيك ، وتزعم ان هذه الاحوال انما تعود هي بنفسها الى ساحة الشعور من غير ان تختير ، وان نفس العلة تحدث نفس المعلول . وهذه الآراء مخالفة لحقيقة الحياة النفسية التي شبهتها بنهر دائم الجريان ، او غيوم دائمة الحركة ، أو نحن موسيقي منسجم الاصوات ؛ إلا أن مذهب التقيد لم يحفل بهذه الصفات فأرجع النفس الى أجزاء فردة مستقلة وزعم ان هذه الاجزاء يؤثر بعضها في بعض ، وفقاً لقوانين الميكانيك ، وترتبط ارتباطاً آلياً عملاً بلحام العداعي .

لنتحرر إذن من هذه الفلسفة النفسية الجامدة ولنصور الحياة النفسية تصويراً صادقاً يجمع بين اتصال الاحوال النفسية ، وتغيرها وتمازجها ، انما اذا فعلنا ذلك ادركنا أن كل حالة نفسية مفردة تتضمن النفس كلها ، وان الجزء فيها يشتمل على الكل . انظر الى حالة نفسية بسيطة كحالة العطف أو الحب أو البغضاء . ان فلسفة التقيد ترجع هذه الاحوال الى قوى خارجية مختلفة التركيب والتأثير . أما فلسفة الزمان ، أي فلسفة هنري برغسون ، فتجعل كل حالة من هذه الاحوال البسيطة صورة صالحة ترسم عليها كل احوال النفس فتخرج بها وتمكنني بذلك لولما

جديداً غير الذي كان لها وعلى ذلك فاذا ولدت حالة نفسية ما ، كالمطف
أو الرغبة ، فعلاً من الافعال كان هذا الفعل ناشئاً عن النفس كلها ،
لا عن تلك الحالة النفسية المفردة وحدها فالفعل الحر انما هو فعل صادر
عن النفس كلها ، والحرية انما هي « نسبة النفس المشخصة الى الفعل
الصادر عنها » (Essai - 167) . ومعنى ذلك ان الفعل الحر لا يتولد من
عامل نفسي مفرد ، بل ينشأ عن اشتراك النفس كلها ، ونسبة المرید الى
أفعاله كنسبة الفنان الى آثاره ، فتجد في كل أثر من آثاره طابعاً
خاصاً يدل على شخصيته . قال (هنري برغسون) « نحن لا نتصف
بالحرية الا عندما تصدر افعالنا عن شخصيتنا كلها ، أي عندما تدل
أفعالنا على شخصيتنا ، ويكون بينها وبين شخصيتنا مشابهة يصعب تعريفها
كمشابهة الآثار الفنية للفنان نفسه » (Essai 132) . فالحرية هي اذن
حادثة واقعية ، ولا يوجد في الحوادث الواقعية ما هو أوضح منها ،
(Essai - 169) ، لا بل هي احد مسلمات الشعور التي ندرکها
بالحدس مباشرة .

المناقشة . — ان الفضل الاول يرجع الى (هنري برغسون) في بحث
مسألة الحرية على ضوء المسلمات النفسية . فقد ادرك هذا الفيلسوف ان
اثبات الحرية انما يكون بتأمل الحياة الداخلية ، لا بدراسة العالم المادي
وان معنى الحرية مختلف عن معنى عدم التعین ، لان الحرية هي امر ايجابي
لا بل هي كما قال ديكارت قوة تقيد حقيقية وموجبة ، اما عدم التعین
فهو امر سلبي ، لا بل هو امر اعدائي .

ثم ان نقد هنري برغسون لمذهب التقيد لا يهدم الا التقيد المکانیکی
الذي قال به التجريبيون . ولكنه لا يضعف مفهوم التقيد العام ولا
يقعارض مع فكرة التقيد النفسي الواسع .

أضف الى ذلك ان القسم الانشائي من هذه النظرية يسوقنا الى شبهات غامضة لا سبيل الى حلها . نعم ان الحرية تقتضي اشتراك الشخصية كلها في تقرير الفعل ، ولكن الشخصية التي جعلها (هنري برغسون) ميزان الحرية ليست الشخصية العاقلة ، بل الشخصية العميقة ، شخصية الاحلام والاشعور والغريزة . وعلى ذلك فان حدس الحرية لا يقل غموضاً عن هذه المسلمات النفسية التي يستند اليها . وكثيراً ما صرح (هنري برغسون) نفسه بان هذا الحدس لا يعرف وأن المقايضة بين فلسفة التقيد وفلسفة الحرية تجعل كفة الميزان راجحة في جهة الفلسفة الاولى ، حتى لقد قال ان الحرية التي يتكلم عنها هي أقرب الى حرية الاختيار منها الى الحرية الاخلاقية . وقال أيضاً : هناك أحوال تدل على اننا نقرر بعض الامور بدون سبب ، ولكن فقدان الاسباب هو في بعض الاحيان احسن سبب . (Essai 130) . وهذا القول يحملنا على الظن بان (هنري برغسون) يبحث عن الحرية حيث لا توجد الحرية ، أي يبحث عنها في ناحية الاحلام والفرائز والحركات اللاارادية ، لا في الناحية النفسية العالية . فما قاله (بلو) : لو كانت الحرية امراً نفسياً شخصياً ، لوجب ان توجد صورتها الكاملة في الحياة النفسية العالية ، لا في الحياة النفسية العميقة ، حياة الحركات اللاارادية ، والدوافع العمياء ، والاحلام الخفية . لان وحدتنا الحقيقية ليست في الينابيع المتفرقة التي تنبجس من اعماق النفس وتغذي الشعور ، بل هي في ملتقى هذه الينابيع واجتماعها . فلا توجد الحرية اذن الا حيث يوجد التأمل ولا تنشق عن اكمامها الا حيث يسيطر العقل . أما حياة الفزع الخفية والفرائز الدفينة فهي منافية للحرية .

٢ - شهادة الضمير

والمرء لا يطلع على حربه بالشعور النفسي فحسب ، بل يدركها أيضاً بوازع الضمير ، لان الضمير هو الحاكم الذي يميز الخير من الشر ، ويهدي المرء سواء السبيل ، ويوحى اليه بالواجب والمسؤولية . وكل من هذين الامرين الاخيرين يتضمن معنى الحرية .

١ - الحرية شرط من شرائط الواجب . - لان الواجب ، على عكس الضرورة ، يقتضي ان يكون المرء قادراً . وقد قيل ان التكليف إنما يكون على قدر الاستطاعة ، فاذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله ، كان التكليف من باب ما لا يطاق ، واذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن فوق بينه وبين الجاد ، لان الجاد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطاق استطاعة ، ولهذا صار الفلاسفة الى ان الاستطاعة شرط من شروط الواجب . ولا استطاعة للمرء الا اذا كان حراً أي قادراً على الفعل او عدم الفعل .

٢ - الحرية شرط من شرائط المسؤولية . - لان المسؤولية تقتضي ان يكون الفاعل حراً ، اذ كيف يعقل ان يسأل عن افعال هو مجبور عليها باضطراب الطبيعة . ان مناقبة المضطر شبيهة بمناقبة الحجر على السقوط ، أو المدة على الهضم . فلو كانت افعالنا ناتجة عن أسباب آتية خارجية لما مثلنا عنها ، ولكان انصافها بالخير او بالشر على حد سواء .

ينمى عما تقدم ان الحرية شرط ضروري في الواجب والمسؤولية معاً لذلك جعلها (كانت) اساس الحياة الاخلاقية . فما قاله : الواجب يتضمن الاستطاعة . والحرية ليست أمراً تجريبياً بل هي موضوعة من موضوعات العقل العملي ولا وجود لها في عالم الحوادث . لان هذا العالم لا يدل به

على تنقيد الحركات الطبيعية فحسب ، بل يدل ايضاً على تنقيد الحركات
الارادية ، اما عالم الشيء بذاته فيشتمل على الحرية كما يشتمل على الاختيار .
والحرية خارجة عن العالم المحسوس غير مقيدة بالزمن والمكان . ولو كنا
نبحث الآن في علم ما بعد الطبيعة لفتننا هذه النظرية ، وبيننا وجوه الضعف
فيها الا ان (كنت) نفسه قد جعل الحرية موضوعاً من موضوعات العقل
المعملي . والبحث النفسي لا يحيط بذلك كله ، فلنقتصر اذن على نقد شهادة
الضمير من الوجهة النفسية ولنذكر رد فلاسفة التنقيد عليها .
رد فلاسفة التنقيد . - يقول فلاسفة التنقيد : ان الحياة الاخلاقية
لا تستلزم الحرية :

فالتنقيد الطبيعي عندهم لا يبطل معنى الواجب ولا يتنافى فكرة الخير
والانسان يحقق المثل الاعلى عن طريق العقل . ويمكنني لذلك ان فجع
الخير مثلاً أعلى وان نطلب من الانسان اتباعه بدافع المنفعة ، فنقول له
مثلاً يجب أن تفعل الخير ، لا لأنك حر ، بل لان الخير ينفعك
او يسعدك ، او لانه موافق لطبيعتك العاقلة ، فاذا قبل الانسان هذا
المثل الاعلى ، وجعله فوق غيره من الامور ، رغب فيه وشعر بوجود
فعله لمقولته ولمنفعته .

والتنقيد الطبيعي لا يبطل فكري المسؤولية والجزاء ، بل يقلب المسؤولية
من اخلاقية داخلية الى اجتماعية ، لان الانسان لا يعيش منفرداً ، بل
تحيط به العلائق الاجتماعية من كل جانب ، فاذا خالف بفعله المنفعة العامة
عدّ مسؤولاً ، واذا قام بعمل نافع شجع عليه . وكل فعل نافع هو فعل
حسن ، وكل فعل ضار هو فعل سيء . فالمسؤولية تابعة للتعاون الاجتماعي
والجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه . ولما كان هذا
العلو للمدعي جاء به فلاسفة التنقيد لا يبطل معنى الحرية فحسب ، بل يشوه
معنى الواجب والمسؤولية معاً ، ويجعل الخير مبنياً على المنفعة لا على

الحرية . فهم قد استبدلوا بالواجب مفهوماً آخر معادلاً له ولكنه مختلف عنه ، واستعاضوا عن قواعد الاخلاق باصول صناعية نظرية مستمدة من التجربة والعقل والمنفعة ، وجعلوا المسؤولية تابعة لروابط التعاون الاجتماعي الخارجي فانطلقوا بذلك صفتها الحقيقية ، ونحن لا ننكر ان الجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه ، ولكننا نعتقد في الوقت نفسه ان الجزاء يجب أن يكون عادلاً ، أي يجب أن يكون متناسباً مع درجة المسؤولية الاخلاقية . وكيف يرضى الضمير ان يعاقب شخص ليس له فيما أتاه حيلة . ان هذا لعمري من باب التكليف الذي لا يطاق فاذا أردنا ان ينصف العقاب بالعدل فمن الضروري ان نقول بالاستطاعة والحرية . ولو قلنا ان الانسان مجبور على أفعاله مسد لا مخير ، لما كان للخير والشر ولا للثواب والعقاب معنى .

٣ - شهادة الشعور الاجتماعي

ومن الأدلة التي جاء بها الفلاسفة لاثبات حرية الانسان وضع الشرائع وتقرير الانظمة الاجتماعية . فالحياة الاجتماعية تستلزم الحرية الاخلاقية لان العقود والوعود والعهود تقتضي ان يكون الانسان مخيراً في اعماله لا مسدراً . ومنها تأثير الرجال العظماء في تسيير دفة التاريخ ، وتوجيه الوقائع وتعيين مصير الشعوب . ومنها العدل الاجتماعي وما يلزم عنه من العقوبات ، كل ذلك يقتضي أن يكون الانسان حراً مسؤولاً عن افعاله .

المناقشة . - ولكن هذه الامثلة قد تصلح لاثبات التقيد كما تصلح لاثبات الحرية . اذ لا معنى للعقود الا اذا تقيد اصحابها بها . ولا معنى للعقود والعهود الا اذا عقدنا النية على تنفيذها ، فهي تدل اذن على تقيد

الإنسان بالعوامل والبواعث التي اختارها ، وكذلك تأثير الرجال العظام في تسيير وقائع التاريخ ، فهو لا يدل على أنهم أحرار يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون ؛ بل يدل أيضاً على أن تأثيرهم مقيد بطبيعة العمران وحالة المجتمع ، وأن إرادتهم إنما هي نتيجة للتطور الاجتماعي ، واستعداد الشعوب لقبول إصلاحهم .

ب - العلم يقنض التقييد

إذا كان الشعور دليلاً على الحرية ؛ فالعلم لا يدل إلا على التقييد الطبيعي .

الفرق بين التقييد الطبيعي ومذهب الجبرية . — والتقييد الطبيعي الذي يستلزمه العلم مختلف عن الجبر ، لأن الجبرية يقولون : إن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور ، لأنه إذا فرض أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها ، وجب أن يكون منها أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره ، فيكون هنالك خالق غير الله . قالوا : والإنسان لا يقدر على شيء ولا بوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما تخلق في سائر الجمادات ، ونسب إليه الأفعال كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وازدهرت الأرض وأبنت . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر والتكليف جبر

وليس مذهب الجبر هذا مذهباً حديثاً ؛ بل هو مذهب قديم قال به اليونان والرومان كما قالت به بعض الفرق الإسلامية كالجهمية^(١) وهو

(١) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان ، وقد قالوا بالجبرية الخالصة ، الملل

مذهب الكسل والراحة والاستسلام ، لأنه يجرّد الانسان من كل فعل وكسب وتأثير ، ويزعم أن الحوادث تجري على ترتيب متضود ونظام محدود ، وليس للانسان فيه أثر ، لأن كل شيء عندهم إنما هو مكتوب في لوح محفوظ .

وبديهي أن هذا المذهب يخالف عن مذهب التقيد الطبيعي ، لأن هذا المذهب الأخير إنما هو مذهب علمي يقول بارتباط الافعال بالاسباب الطبيعية من غير أن يرجعها الى قضاء وقدر أو الى حلول أو غير ذلك من الاسباب الكونية أو الإلهية . ولنبحث الآن في التقيد الطبيعي الذي يقضيه العلم .

التقيد الطبيعي هو موضوع علمية متقدمة على التجربة . - إن غاية العلم هي معرفة الاسباب ، ومعرفة الاسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الشيء في المستقبل أو لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما .

١ - ولكن العلم لا يستطيع الوصول الى هذه الغاية إلا اذا ربط الحوادث الجارية في الزمان أو المكان بروابط عامة ثابتة ، بحيث يستطيع العقل أن يستند اليها ويتنبأ بما يمكن وقوعه من الامور في وقت من الاوقات . والحرية لا تتفق مع هذا التقيد ، لان وجودها يمنع الاسباب من توليد النتائج ، فالعلم يبطل الحرية اذن حفظاً لترتيب الاسباب وعرضاً على نظم الحوادث .

٢ - أضف الى ذلك أن العلم إنما هو محيط بالماضي والحاضر ، ولا يحيط بالمستقبل إلا على قدر معرفته بالقوانين الطبيعية ، أسس على قدر ارتباط المستقبل بالحاضر ، فهو يبطل اذن كل علة غائبة ، أما الحرية

فستلزم الاخذ بالاسباب الغائية ، لانها تقتضي أن يكون المستقبل أو
 لصور الغاية الممكنة تأثير في الاسباب الحاضرة ، وهذا مخالف للعلم .
 ينتج من ذلك أن العلم مبني على موضوعه التقيد ، أي أنه يعلم ،
 قبل التجربة ، بأن الحوادث الطبيعية خاضعة لنظام ثابت ، وهذا التقيد
 تجده في علم الفلك والفيزياء والكيمياء ، كما تجده في علم الحياة وعلم
 الاجتماع ، وعلم النفس . وانبثقت الآن في ضرورة فرضية التقيد لهذه
 العلوم المختلفة .

١٠ - التقيد الطبيعي في علم الفلك والكيمياء والفيزياء . - إن
 القوانين التي كشف عنها علم الفلك والفيزياء والكيمياء تدل على أن
 الحوادث التي تبحث فيها هذه العلوم خاضعة لمبدأ التقيد الطبيعي . فالعالم
 يكشف أولاً عن ارتباط العلل بالمعلولات ، ثم يقيد هذه الروابط بمقاييسه
 ويعبر عنها بمعادلة رياضية أو تابع رياضي .

١٠ - فالعلمي مهندس مسموي يستند الى مبدأ الجاذبية العامة في
 تحديد حركات الكواكب السيارة وأفلاكها ، وينبأ بالحوادث قبل
 وقوعها ، واذا صادف في طريقه حادثة متناقضة يبحث لا يمكنه ربطها
 ربطاً ضرورياً بل يحدى شرائط الوجود المهيئة كذبتها أو وضع لها شرطاً
 جديداً كما فعل (لوفريه) في كشفه كوكب نبتون ، فقد شاهد هذا
 الفلكي انحرافاً في مدار الكوكب (أورانوس) لا يمكن تعليله بل يحدى
 شرائط الوجود المعلومة ، فعزا ذلك الى سبب آخر ، وهو وجود الكوكب
 نبتون الذي لم يكن معروفاً من قبل . وهكذا فالحقائق التي كشف عنها
 علماء الفلك هي ثمرة من ثمرات الدراسة الكمية والعديدية ، وهي تدل
 على تقيد حركات الكواكب بنظام طبيعي ثابت .

ب - وعلماء الفيزياء والكيمياء يدلان أيضاً على تقيد الحوادث
 وخضوعها لنظام ثابت ، فقد كشف العلماء في هذه الناحية أيضاً عن

قوانين طبيعية تصلح للتنبؤ . قالوا : قد تؤلف القوى الفاعلة جملاً مغلقة ، وقد تؤلف جملاً موصعة ؛ إلا أن التقيد لا يخطئ فيها أبداً ، حتى كأن العالم بأسره جملة واحدة لا يضيع فيها شيء ولا يخاف شيء ، بل يتبدل كل شيء فيه من حال الى آخر وفقاً لقوانين التعادل الميكانيكي . فلو اطلعنا على جميع القوى الفاعلة ، وعرفنا شدتها واتجاهها ونقاط استنادها وأدركنا الأسباب المادية على الإطلاق لعرفنا ما يوجد فيها وما يعدم في وقت من الاوقات ، وحصلنا على مفاتيح الغيب ، وأحطنا علماً بالحاضر والماضي والمستقبل .

ج . — التقيد الطبي في علوم الحياة . — لم يكن لعلوم الحياة قبل الأخذ بمبدأ التقيد الطبيعي صفة وضعية حقيقية ، فلما اعترفت بهذا المبدأ أخذ العلماء يرجعون أكثر حوادث الحياة الى حوادث فيزيائية أو كيميائية ، ولئن كانوا حتى الآن لم ينجحوا في هذه العلوم كما نجحوا في علوم الفيزياء والكيمياء ، فقد نجحوا على الأقل في دراسة مطابقة الاعضاء للوظائف وتعليل أشكالها وصورها وارجاعها الى شرائط خارجية ثابتة ، وما زالوا يبحثون عن أصل الحياة واختلاف صورها على مذهب التطور حتى أصبحنا الآن نعتقد أنه لا غنى لهذه العلوم عن مبدأ التقيد الطبيعي .

د . — التقيد في التاريخ وعلم الاجتماع والاخلاق . — وقد ظلت العلوم المعنوية — أي العلوم التي تبحث في الامور الوجدانية — في معزل عن التقيد الطبيعي حتى أيامنا هذه اذ أخذ بعض العلماء يسلكون فيها نفس الطريق الذي سلكوه في العلوم المادية ، فزعموا أن الحياة الاجتماعية خاضعة للتقيد الطبيعي كغيرها من الظواهر ، وأن الخير والشر هما نتيجة طبيعية للحزاج والاقليم ، وأن الارض نبتت الفضيلة والريذة كما نبت السكر والزاج . نعم ان بعض المؤرخين يعتقد أن للاعظم تأثيراً في تسيير دفة التاريخ وتوجيه الوقائع ، ولكن بعضهم الآخر يعتقد أيضاً أن

الوقائع هي نتيجة ضرورية للأسباب الطبيعية والاقتصادية ، وأن العظام أنفسهم فرع من هذه الأسباب ، وأن الوقائع تبلغ ما تبلغه ولو لم يؤثر فيها أحد ، ويسمى مذهبهم هذا بالمادية التاريخية . وكذلك لا يزال بعض علماء الاجتماع يعتقدون أن الحياة الاجتماعية خاضعة لارادة المشترعين وحرية الافراد ، إلا أن بعضهم الآخر يستعين في دراساته بعلم الاحصاء والتاريخ ويسلك طريقى المقابلة والمقايسة ، ويستنتج من ذلك أن الحوادث الاجتماعية خاضعة للتقيد الطبيعى . ولما كانت الامور الاخلاقية اجتماعية بالذات زعم فلاسفة التقيد أنها مقيدة أيضاً كالحوادث الاجتماعية .

ينتج من ذلك كله أن جميع مظاهر الحياة البشرية مقيدة وهي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الظواهر الطبيعية .

٥٠ - التقيد النفسى .-- ان نجاح العلماء في تطبيق فكرة التقيد الطبيعى على الحوادث المادية دفعهم أيضا الى تطبيقها على أحوال النفس ، فزعموا أن الاحوال النفسية مقيدة بالعوامل العضوية والحوادث الخارجية ، وأن أفعالنا تجري على نظام محدود وفقا لهذه الأسباب ، وأن الاحوال النفسية مقيدة أيضا بعضها ببعض ، وأنها خاضعة لقوانين حقيقية كقانون تداعى الافكار وغيره ، وقد أثبتوا زعمهم هذا بتحليل الفعل الارادى وبإمكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها .

فتحليل الفعل الارادى يبين لنا أن الفعل مسبوق بالذاكرة ، وأن العامل القوى في هذه الذاكرة يتغلب على العامل الضعيف ، وأن الانسان أشبه شيء بميزان تحركه العوامل والبواعث ، فاهتزاز الميزان هو الذاكرة والاوزان الموضوعه في الكفتين هي البواعث والعوامل ، والتقدير هو ميل احدى الكفتين الى الجهة الوازنة . وامكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها يدل أيضا على تقيد الاحوال النفسية . لان معرفتنا بصفات المرء وأخلاقه تجعلنا نتنبأ بما سيقوم به من الافعال في الظروف المختلفة . فما

قاله (استوارت ميل) : « لو اطلعنا على العوامل الموجودة في التحن في وقت من الاوقات ، وأحطنا علماً بسجية المرء واستعداداته الحاضرة ، وعرفنا شخصيته وأدر كنا جميع الاسباب المؤثرة فيها ، لتنبأنا بأفعاله للقبلة وسلوكه في وقت من الأوقات كما تنبأ بمحادثة فيزيائية » .

ثم ان فلاسفة التقيد زعموا - كما بينا سابقا - أن شهادة الشعور كاذبة ، فالشعور لا يطأنا على الحرية قبل الفعل ولا مع الفعل ولا بعد الفعل ، لانه كما قال (استوارت ميل) ليس نبياً ، فنحن نشعر الآن بما في نفوسنا من الرغائب المتعارضة ، ونطلع على ارتباط الصور والافكار وندرك كيف يتغلب القوي منها على الضعيف ، ولكننا لا ندرك أننا قادرون على فعل من الافعال الا بعد وقوعه ، واذا قيل ان الاسف لوقوع فعل من الافعال انما هو دليل على أن المرء كان قادراً على البيان فعل غيره ، قلنا ان هذا خطأ فاضح ، لان وجود الاسف لا يدل الا على نغم الشروط والظروف ، فقد كنا نجعل نتائج الفعل قبل القيام به فلما أدر كنا نتأمله أسفنا لحدوثه ، ولو كنا عالمين بنتائجه لقررنا أمراً آخر ، ولكان هذا الامر مقيداً أيضاً .

وأخيراً فإن فلاسفة التقيد يشبّهون لنا أن اعتقاد الحرية انما هو دليل على التقيد الطبيعي ، لاننا لا نقول بالحرية الا عندما نجعل أسباب أفعالنا فتتخيل لها سبباً تخلصنا من الوقوع في عدم التقيد ، ونقول انها صادرة عن الانا أو عن حرية الاختيار ، فالجهل بالاسباب المحيطة يجعلنا نقول بصدور بعض أفعالنا عن الحرية ، والتحليل بالحرية انما هو تطبيق لمبدأ السببية .

ينتج من كل ما تقدم أن العالم قد أدخل فرضية التقيد الطبيعي في كل ظاهرة من ظواهر الكون ، فجعل أفعال الانسان مقيدة كغيرها من الامور . ولنا نريد الآن أن نعود الى الرد على تأويل فلاسفة التقيد

وتحليلهم للفعل الارادي ، فقد كفانا (هنري برغسون) مؤونة الرد عليهم
ولكننا نقول : ان الاختلاف بين الشعور والعلم تام ، فالشعور يثبت
الحرية ، والعلم يثبت التقيد ، وأصحاب مذهب الحرية يحملون على العلم
حملة شعواء ، ويدينون لنا أن التقيد الطبيعي ليس مطلقا ، وان قوانين
العلم نسبية أو اصطلاحية ، وانها لا تطلعنا على حقيقة الوجود . وأصحاب
مذهب التقيد يطلون شهادة الشعور ، ويقولون انها وهم أو معرفة ابتدائية ،
وادراك موقت ناقص ، وانها لا تقاس باليقين العلمي والمعرفة الوضعية
الثابتة .

فهل يجب الوقوف عند هذا الحد من تعارض الأدلة ؟ أم يمكن
التوفيق بين العلم والشعور وبين التقيد والحرية ؟

٣ - هل يمكن التوفيق بين الحرية والتقيد ؟

ان فلاسفة العصر لا يريدون أن يضحوا بمسلمات الشعور والوجدان
في سبيل العلم ، ولا يحبون أن يضحوا بالعلم في سبيل الاخلاق .
والذي يقربهم من الحق في ذلك ، ويدنيه من اليقين أن الحقيقة لا
تجزأ ، فإما أن تكون شهادة الشعور صادقة ، واما أن تكون براهين
العلم وحدها صحيحة . فإذا كانت شهادة الشعور صادقة ، وجب التوفيق
بينها وبين العلم ، واذا كان العلم وحده صحيحا ، وجب تكذيب شهادة
الشعور ، اذ لا يمكن أن يدعى القول بالحرية على ضرورتها للاخلاق
فحسب فلو كانت الحرية ضرورية للاخلاق ومخالفة للعلم لما ترددتا لحظة
في الاعتراض عنها .

ولعل السبب في هذا التباين الظاهر بين العلم والشعور يرجع الى
زعم الفلاسفة أن الفعل الحر هو ابتداء من لا شيء ، وأن الانسان
خالق لانفسه ، وأن الحوية هي علة أولى . فهم قد جعلوا التقيد أمرا

طبيعياً قد أحاطت به الضرورة . وقالوا إن العلة تولد المفعول ، والمتقدم ينتج المتأخر بضرورة ميكانيكية ، فعرفوا الحرية بمخالفتها للتقييد ، وعرفوا التقييد بمباينته للحرية ، حتى أصبح التوفيق بينهما محالاً . ولو تعمقنا في درس التقييد الذي يقتضيه العلم والحرية التي يستلزمها الشعور ، لأدركنا أن الفلاسفة قد ركبوا في كل منهما مركباً صعباً ، وأن تحليلهما جديداً لمفهوم التقييد والحرية قد يسهل علينا مشقة التوفيق بينهما .

١ - هل توجد الحرية مع التقييد في عالم الحوادث . - أراد بعض

الفلاسفة أن يجمعوا بين الحرية المطلقة والتقييد الطبيعي ، فقالوا : إن عالم الحوادث - أي عالم الزمان والمكان - قد أحاط بالحرية كما أحاط بالتقييد . والذي حملهم على ذلك أنهم علموا أن الإنسان يساق بالطبيعة إلى الآلية والضرورة ، وبالعقل إلى الحرية والاختيار .

آ - الآلية والحرية . - فما قاله (ديكارت) : إن النفس تدبر البدن كما يسوس الفارس فرسه ، وجوهر النفس هو الفكر ، أما جوهر الجسم فهو الحركة ، ولا تقتضي هذه الحركة أن يكون هناك قوة متجهة إلى جهة معينة ، إذ لا تأثير للجهة ما دامت كمية الحركة في الكون ثابتة ، فقد تختلف جهة الحركة ولا يؤثر ذلك في كميتها . وقد تزيد كميتها وتقص من غير أن تختلف جهتها . فإذا كانت سرعة المتحرك ثابتة أمكن تغيير جهة الحركة من غير أن يؤدي ذلك إلى تغيير كميتها . وعلى ذلك فالنفس لا تستطيع أن تغير كمية الحركة إلا أنها تستطيع أن تغير جهتها ، فهي تؤثر في الغدة الصنوبرية ، وتغير جهة الأرواح الحيوانية وتبدل طريقها من غير أن تبدل من كمية الحركة .

وقد ردّ (ليبنتز) على هذا الرأي فقال : إن كل حركة تقتضي قوةً وإن تغيير جهة الحركة لا يتم إلا بإضافة قوة جديدة إلى القوى السابقة

(راجع نظرية المتوازي الأضلاع في تركيب القوى) ، وإذا صح ذلك سقطت محاولة (ديكارت) في التوفيق بين الآلية والحرية ، لأن النفس لا تستطيع إذ ذاك أن تغير جهة الحركة إلا إذا خلقت قوة مادية جديدة ، وهذا يخالف لمبدأ بقاء الحركة في الكون وثبوت كميته .
ونحن لا نفهم حتى الآن كيف يؤثر الفكر في المادة ، ولا كيف تغير النفس جهة الحركة ، فما من شيء يضع في الوجود ، وما من شيء يخلق . وإذا صح ذلك تعذر أن تكون النفس مبدعة لجهة جديدة لا علاقة لها بما قبلها من القوى ، ووجب القول أن فعلها هذا يرجع إلى أمر إلهي .

ب . - القوة المطلقة . - وقد قال بعضهم إن الحرية هي أشبه شيء بالقوة المطلقة (Pouvoir décrochant) ، وهي القوة اللازمة لتحريك جملة مؤلفة من عدة أجزاء ، فقد تعجم الاجزاء وتتركب القوى الفاعلة ، ويقول من يجمعها توازن ، إلا أن هذا التوازن قد يتبدل بإضافة قوة جديدة إلى تلك الجملة ، كما يتبدل توازن القنبلة فتنتقل ثم تنفجر ، وكما يسقط الجسم المعلق بالخيط فيمتولد من سقوطه قوة عظيمة . فكما أراد الإنسان أن يؤثر في الطبيعة ويستخدمها لأغراضه جمع قواها الفاعلة ورتب شرائطها وجعلها متوازنة ، ثم أضاف إليها قوة جزئية جديدة تبدل من توازنها .

(١) - والفرق بين القوة المطلقة والقوة المنطلقة قد يتزايد إلى غير نهاية ، فتكون نسبة القوة المطلقة إلى القوى المنطلقة كنسبة الشرارة الصغيرة إلى انفجار مستودع البارود .

لذلك زعم (سكرتان - Secrétan) أن القوة المطلقة قد تتناقص في بعض الشروط إلى غير نهاية حتى لا يبقى منها شيء ، وتبقى مع ذلك

مصحوبة بنفس النتائج . فلا غرو إذن إذا حركت الإرادة الجسد ،
وكان عملها هذا غير تابع لسبب خارجي ، لأنها تكون إذ ذاك كالقوة
المطلقة المدبومة ، ويكون تأثيرها غير مخالف لمبدأ الآلية . لنقد خن ؟
(مكرثاني) . أت هذا الاستدلال الرياضي كاف للجزم بين الحرية
والنقد ؟ ولكننا إذا تعمقنا في التفكير تبين لنا أن هذه الأدلة
الرياضية لا تنطبق على المسائل التجريبية لأن فكرة القوة المدبومة هي
فكرة متناقضة . فلا بد إذن من أن يكون لها مقدار . ولا يمكن
خلق هذا المقدار في المذهب الآلي إلا بمعجزة إلهية .

(٢) — لذلك زعم (دلبوف) للتخلص من هذه الشبهة أن الإرادة لا
تخلق شيئا وأن عملها مقصور على انتخاب الوقت الذي نطلق فيه القوى
الفاعلة من غير أن تضيف إليها شيئا جديدا ، ولكن هذه القول لا يقطع
مطابق الاشتباه ، لأن تأخير وقت الانطلاق أو تقديمه يحتاج إلى تبدل
العامل الميكانيكي للقوى الفاعلة ، أي يحتاج إلى خلق قوة جديدة ، وهذا
مخالف أيضا للمذهب الآلي .

ج . — الحرية ومراكز عدم التعيين . — وقد زعم بعضهم أيضا أن
في الطبيعة مجموعات من القوى تستقيم أن تولد بعملها عدة حركات
ممكنة لا ترجيح لأحدها على الأخرى . ويسمون هذه المجموعات :
مراكز عدم التعيين . فما قاله (بوسينسك — Boussinesq) : يوجد في
الرياضيات معادلات جبرية مؤلفة من مسائل واحدة ومشتتة في الوقت
نفسه على حلول مختلفة . فلماذا لا يوجد في الكون مراكز تحقق هذه
المعادلات الجبرية فتلتقي فيها القوى الفاعلة ، ويؤثر من خلالها حركات
مختلفة متساوية في الإمكان ؟ ولكن محل وجود في الكون مراكز
لعدم التعيين .

(٣) — لم يتردد (بونزو) في قبول ذلك . فقد انتقد في كتابه

جواز قوانين الطبيعة «Contingence des lois de la nature» معنى الضرورة ، ومعنى العلم ، وأثبت بصورة نظرية إمكان هذا كعدم التعمين . قال : إن الضرورة التي تشتمل عليها الطبيعة هي ضرورة نسبية . وفي كل أفق من الوجود عنصر جديد لا ينتج بالضرورة عن الأفق الأدنى الذي قبله . فالموجود أغنى من الممكن المحض ، إلا أنه جائز وليس لقانون الكائنات - أي لقانون السببية - أية ضرورة مطلقة أو تخطيطية ، لأن المعلوم ليس دخلاً في العلاقة بل يشتمل على عنصر جديد لا وجود له فيها . ولولا ذلك لما كان بين الممثل والعلة فرق . وكلما ارتفعت من أفق أدنى إلى أفق أعلى في مراتب الوجود صادفت هذا العنصر الجديد الجائز ففي الاجتناس المائية عناصر لا وجود لها في الموجود المحض ، وفي المادة المتحركة شيء لا وجود له في الاجتناس ، وفي الحياة شيء لا وجود له في المادة ، وفي النفس شيء لا وجود له في الحياة . وفي هذه الدرجة الأخيرة من مراتب الوجود تظهر جائزة الإرادة ، لأن سبب التغير شيئاً لا تشتمل عليه المذاكرة . فالبواعث والعوامل ليست إذن علة الفعل والحرية هي أعلى الصور الدالة على جواز قوانين الطبيعة .

(٢) - وقد درس هنري برغسون علاقة الدماغ بالتفكير ، فبين أن الدماغ البشري هو أحد مراكز عدم التعمين هذه ، لأنه متصل بعدد كبير من الأعصاب الحسية ويصدر عنه عدد كبير من الأعصاب الحركية ، فلذا انتقل السيل العصبي من الأعصاب الحسية إلى الأعصاب الحركية ، وسلك فيه انتقاله طريقاً مخططاً من قبل ولد فعلاً معكساً لا تصور فيه وإذا وجد السيل العصبي أمامه عدة طرق ممكنة ، وكانت هذه الطرق غير مخططة من قبل كان انتقاله هذا مصحوباً بشعور . فيظهر إذن أن فيه الدماغ مراكز لعدم التعمين ، وأنت وخليفة الشعور هي دفع السيل العصبي إلى انتخاب أحد المخطوط الممكنة . ومع ذلك فلا يمكننا قبول

هذه النتائج إلا اذا ضربنا بمذهب الآلية الكونية عرض الحائط وقبلنا بأن كل حادث جائز ، وإذا لم تقبل هذه النتائج وقعنا في الآلية المحضة ووجدنا أن التقيد الطبيعي لا يتفق مع الحرية .

٢٠ — مذهب (كنت) : ان عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحرية والاختيار .

لما عجز العلماء عن الجمع بين الحرية والتقيد في العالم المحسوس أخرج (كنت) الحرية من عالم الحوادث وأرجعها الى عالم الشيء بذاته . وعالم الحوادث عنده هو عالم الظواهر أو عالم التجارب كما تبدو لنا من وراء مقولات العقل . أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحقيقة ، قال إن عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد ، لان العقل لا يدرك الحوادث إلا داخل الزمان والمكان فلا يصبح الحادث معقولاً له إلا اذا ربطه بغيره من الحوادث المتقدمة عليه في الزمان أو الموجودة معه في المكان . ولا يشذ عن قانون السببية في عالم الحوادث شيء أبداً . بل كل أمر خاضع له حتى الافعال الارادية ، فهي مقيدة كغيرها من الافعال . قال (كنت) لو أدركنا ما يجري في نفس الإنسان من العوامل وأحطنا علما بجميع الظروف لعلمنا بسلوكه المقبل ونبأنا به كما ننبأ بمجدوث خسوف القمر أو كسوف الشمس ، فلا محل اذن للحرية في عالم الحوادث .

ولكن عالم الشيء بذاته ليس كعالم الحوادث ، لانه لا قبلية ولا بعدية فيه ولا سابق ولا متبوع ، فلا يتمتع وجود الحرية فيه . لذلك قرر (كنت) في نقد العقل المحض إمكان وجود الحرية في عالم الشيء بذاته ، ثم اضطر في نقد العقل العملي الى الاعتراف بضرورة الحرية من حيث هي موضوعة لازمة للاخلاق . والفعل الاخلاقي عنده ليس مقيداً بما قبله ، ولا هو تابع للرغبات والميول ؛ بل هو فعل معقول يقوم به

الإنسان مختاراً ، ولا ينبغي من وراء ذلك إلا الخضوع للقانون ، فهو إذن ابتداءً مطلق ميزانه العقل لا التجربة .

ولو لم يجعل (كنت) الزمان والمكان صورتين أوليتين من صور الحساسية متقدمتين على التجربة ، لكان التوفيق بين الحرية والتقيد محالاً .
 إلا أنه زعم أن الزمان والمكان هما صورتان أوليتان تابعتان للعقل ، وأن عالم الحوادث — أي عالم التقيد — ليس عالم اليقين ، وأن عالم الشيء بذاته المشتغل على الحرية هو عالم الحقيقة . إذن كيف تتحدد الحرية بالتقيد ، وكيف تتفق السببية المحسوسة مع السببية المعقولة . لقد علل (كنت) هذا الاتحاد بقوله : إن أفعال الإنسان تؤلف سلسلة متصلة الحلقات بعضها مرتبط ببعض ارتباطاً ضرورياً . إلا أن مجموع هذه السلسلة تابع لحرية الاختيار . ولما كان عمل الإرادة خارجاً عن الزمان كان من الممكن أن نتصوره سارياً في كل فعل جزئي . فالسببية الطبيعية تقتضي أن تكون كل حادثة من حوادث السلسلة تابعة لما قبلها بحسب النظم والقوانين المألومة ، ولكنها لا تمنع أن تكون السلسلة بمجموعها تابعة لسبب أولي مفارق .
 أننا نستطيع أن ننتخب سجيناً التجريبية دفعة واحدة خارج عالم الحوادث ونستطيع أن نختارها اختياراً من غير أن نفسد بذلك عمل الأسباب الفاعلة .
 ظلمات هذه النظرية . — لا ندرك حقيقة هذه النظرية إلا إذا فصل القول فيها على ضوء مذهب كنت نفسه . على أننا نستطيع أن ندرك منذ الآن جميع الظلمات المحيطة بها .

١ — فمن هذه الظلمات تقسيم الوجود إلى وجودين : وجود ظاهر وهو عالم الحوادث ، ووجود حقيقي ، وهو عالم الشيء بذاته ؛

٢ — ومنها جمل الزمان والمكان صورتين أوليتين متقدمتين على التجربة (راجع نظرية كنت في أدراك العالم الخارجي ، ص ٣٤٢)

٣ — ومنها جمل العالم مقصوراً على معرفة الظواهر ، لأن الشيء

بذاته لا يدرك، بالملم، لذلك صرح (كنت) بأنه مجرد العلم ليدرك في قلبه حلاً للإيمان ؟

٤٠ — ومنها القول بوجود سبب أولي خارج عن الزمان صار في كل فعل جزئي ؟

٥٠ — ومنها القول بتجرد الحرية عن الزمان والمكان ؛ مع أن الحرية التي نقول بها ونصدق بها هي حرية للشعور ؛ أي الحرية الحقيقية الداخلة في الزمان والمكان .

وقصارى القول ان (كنت) لم ينجح في الجمع بين الحرية والتقييد ، لانه يعتقد أن الحرية هي ابتداء أول أو خلق الشيء بعد أن لم يكن ، ويعتقد أيضاً أن التقييد هو ارتباط ضروري بين الحوادث ، وأن العلم ليس له الا قيمة نسبية .

فأنت ترى من هذه المحاولات أن (كنت) قد أخفق في الجمع بين الحرية والتقييد كما أخفق من قبله في ذلك (ديكارت) و (ليبنتز) . ولم يتوصل العلماء المعاصرون الى التوفيق بين هذين الاسمين إلا بعد أن أحملوا معاول الانتقاد في تهديم التقييد الضروري من جهة والحرية المطلقة من جهة أخرى .

٣٠ — حقيقة التقييد التي يقضيها العلم والحرية التي يستلزمها الشعور .
 آ — لتبحثه أولاً في حقيقة التقييد الذي يقضيها العلم . ان العلم الحديث لا يسلم بمبدأ الالية السكلية كما كان يحلم به علماء القرون التاسع عشر .

(١) — فهو قد استغنى أولاً عن البحث في العلل وجعل همه البحث عن العلاقات الدائسة السكائنة بين الحوادث أي عن القوانين (راجع بحث العلماء والقانون في المنطق) . فلا يريد أن يربط الحوادث بجميع الشرائط المقدمة عليها في الزمان أو الوجود معها في المكان ، لان هذه الشرائط

كثيرة لا يحصى عددها ولو حاول الاطاحة بها كلها لما وجد الى ذلك سبيلا . ولا يريد أن يدرك كيف تم اجتماع هذه الشروط ولا كيف أدت الى حدوث الامور الجزئية . فالحدث العلمي مختلف عن الحادث الخام . لا بل هو كما قيل حادث وسطي حذفت منه جميع اللواحق . ثم ان أكثر علماء العصر يقررون أن القوانين العلمية هي قوانين احصائية ، ومعنى ذلك ان القوانين العلمية ليست بسيطة الا بحسب الظاهر وانها معدلات متوسطة لعدد كبير من الاحوال الجزئية المتشابهة . فقد تبين للعلماء أن لذرات الغاز مثلا سرعة عظيمة ، وان حركاتها تتبدل بالتصادم فتتخذ أشكالا عجيبة (كما في الحركات البراونية) الا أنهم استطاعوا أن يطبقوا حساب الاحتمالات على هذه الحركات وأن يستخرجوا منها قانون مارهيو . فقانون مارهيو هو اذن محصلة متوسطة لحركات الذرات المختلفة . وقد قيل ان قانون العدد الاكبر يقرب كثرة الحوادث الى وحدة المتوسط . والعلم لا يحيط بجميع خواص الفرد ، ولا يريد معرفة الجزئي .

(٢) . وقليل من التفكير في التجارب التي قام بها العلماء بين لنا أن التنبؤ العلمي محصور في نطاق الجمل المغلفة . فاذا حددنا بعض الشروط والاسباب وحصرناها في جمل مغلفة أمكننا أن نتنبأ بالنتائج . ولكن هذا التنبؤ لا يدل على أن اجتماع الشروط نابع عن آلية ميكانيكية . إذ لو لا العلماء لما تحقق اجتماع هذه الشروط ، ولا تألفت هذه الجمل من العلل والمعلولات .

(٣) . أضف الى ذلك أن مبدأ بقاء القدرة لم يتحقق بعد في جميع ظواهر الكون تتحققا نهائيا مطلقا . والطبيعيون على ما هم فيه من الاحتياج لهذا المبدأ لا يتعصبون له ولا يجردونه من كل قيد ، بل يعلنون أنه فرضية محسوسة للبحث ، او فرضية ضرورية لتفسير الجمل المغلفة من

القوى ، والجملة المخلقة هي الجملة التي لا تدخلها قوة جديدة ولا تخرج منها ، بل تتبدل من حال الى حال ولا يضيع فيها شيء ، ولئن كانت علماء الطبيعة يطلقون مبدأ بقاء القدرة على جميع ظواهر الكون ، فهم لا يستطيعون أن يبرهنوا عليه برهاناً حقيقياً إلا داخل الجمل المخلقة من القوى . فقد يكون الكون جملة مغلقة ، أي قد يكون خاضعاً بأسره لمبدأ بقاء القدرة ، فلا يخلق فيه شيء ولا يضيع شيء ، وقد يكون على عكس ذلك . ولكننا اذا اقتصرنا على دراسة أحوال النفس دون غيرها من الظواهر ، تبين لنا أن مبدأ بقاء القدرة لا ينطبق عليها تماماً ، لانه لا يمكن ارجاعها الى العوامل المادية . وقد بينا في اول هذا الكتاب ما هي علاقة النفس بالجسد ، وقلنا ان النفس ليست عديمة الاثر في الوجود . نعم ان الجسد يمتص الغذاء ويقلبه الى حرارة ثم الى حركة ، ولكن النفس ليست صورة من صور القدرة ، ولو كانت كذلك لأمكن قياسها وبيان معادها الحركي أو الكهربائي أو المغناطيسي .

وقصاري القول ان العلم لا يستلزم التقيد السكلي ، وكيف نقول ان كل جزء من اجزاء الكون مقيد بنظم وقوانين ، ونحن لا نعرف من هذا النظام الا أقله . ان علماءه بالتقيد مقصور على الجمل المخلقة . فاذا ألغت بعض القوى جملة مغلقة قلنا انها ستولد هذه النتيجة او تلك . ولكن تأليف القوى لا يتم بصورة آلية . فالعلم يستلزم التقيد . ولكن التقيد شيء والالية شيء آخر . وقد بينا في المنطق أن القول بالتقيد الطبيعي ليس من اوليات العقل . بل هو فرضية ضرورية أو اذا شئت موضوعة لم يسلم الانسان بها الا ليجعل مفهوم الكون معقولا . فالتقيد الطبيعي هو اذن فرضية مشروعة يؤيدها العلم بارتفاعه ، لا بل هو مخاطرة جميلة ، لن يندم العقل البشري على اتباعها ، ولو فكر بالاعراض عنها لخسر سيطرته على الطبيعة ، وادراكه لمعقولة الكون .

ب - ولنبعث ثانياً في الحرية التي يستلزمها الشعور - لقد دل تحليل الفعل الارادي على أن حرية الارادة مختلفة عن حرية الاختيار ، وانها ليست ابتداءً مطلقاً تخلق الفعل من لا شيء .

فالفعل الارادي هذا هو فعل معقول طرح النفس فيه على بساط البحث مسألة عملية ثم نطلب حلها . فنجد لها أولاً حلاً نظرياً تستخدم فيه جميع معارفها وقوة خيالها وإبداعها وتنظيمها العقلي . ثم نجد لها بعد ذلك حلاً عملياً ، فنجمع النزعات والميول الكامنة فيها حول تلك المسألة ونصوغها في قالب عملي وفقاً لما يصوره الخيال . فالفعل الحر مشابه بهذا المعنى للتجريب العلمي أو الاختراع الفني ، لا بل هو وظيفة نفسية تركيبية . وما الاكتشافات العلمية والاختراعات الفنية إلا ظاهرة من ظواهر الفاعلية النفسية الحرة ، فهي ترمي دائماً الى تنظيم التصورات أو النزعات وتركبها تركيباً جديداً على ضوء العقل ، ونسند الى التقيد العلمي في سبيل الوصول الى هذه الغاية . ولولا هذه الفاعلية الحرة لما وجد العلم ، ولما كان للشعور والعقل فائدة .

وعلى ذلك فالحرية ليست سرّاً من الاسرار ولا قوة عجيبة تفيض عن العالم المجهول ، فنشرق على النفس داخل الزمان والمكان ؛ بل هي وظيفة نفسية حقيقية يبلغها الانسان لاتصاله بالعقل . فالعقل يطلع الانسان أولاً على قوانين الحوادث ، ثم يبين له كيف يستخدم هذه القوانين لانشاء مركبات جديدة متفقة مع غاياته . ومن الاطلاع على القوانين يكون العلم وهو يدل على التقيد ، أما استخدام هذه القوانين في سبيل انشاء المركبات الجديدة فهو عمل تنظيمي تابع للعقل الاعلى ؛ لا بل هو عمل فني يدل على أثر الحرية في الوجود . فالانسان اذن حر يستطيع أن

ينسحب بمقله الى ما وراء العلم . وأن يعجز عن تخياله عن قيود الزمان والمكان ، وأن يفقد التقييد الطبيعي وسيلة للفتاب على الطبيعة . وهو حر أيضا لأن الفاعلية النفسية أبعد من أن تعمل الى الآلية .

١ - المصادر

- 1 — *Belot*, Une théorie nouvelle de la liberté (Rev. Philo. 1890)
- 2 — *Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience
- 3 — *Bossuet*, Traité du libre arbitre.
- 4 — *Boutroux*, De la contingence des lois de la nature.
- 5 — *Fouillée*, La liberté et le déterminisme.
- 6 — *Janet et Séailles*, Hist. de la philos.
- 7 — *Kant*, Fondement de la metaph. des mœurs. Critique de la raison pratique
- 8 — *Langevin*, P. La science et le déterminisme.
- 9 — *Nabert*, L'expérience intérieure de la liberté.
- 10 — *Renouvier*, Psychologie rationnelle.

٢ - المذاكرات الشفاهية

- ١ - علاقة الحرية بالتقيد .
- ٢ - نظرية بوغسون في الحرية .
- ٣ - نظرية (بوترو) في كتابه جواز قوانين الطبيعة .
- ٤ - التقيد الطبيعي عند العلماء المعاصرين .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - حل الحرية في مسألة نفسية أم متافيزيقية . أو مع الفرق بين هذين الوجهين (بكالوريا الجزائر ١٩٢٦)

- ٣- هل نستطيع أن نجد في علم النفس خلافاً كافياً لمسألة الحرية
(بكالوريا كلرمون . رين ١٩٢٥ . باريز ١٩٢٨)
- ٣- هل الحرية هي القدرة على التقرير بدون عامل ولا سبب (بكالوريا
كان ١٩٢٦)
- ٤- هل تفق الحرية مع شرائط الايضاح العلمي للكون (بوردو ١٩٢٤)
- ٥- هل نستطيع أن نوضح أفعال الانسان بسببته (بكالوريا .
رين ١٩٢٨)
- ٦- أوضح هذا القول : « ان أفعالنا تقيدنا بقدر ما تقيدنا »
(بكالوريا أسترازابورغ ١٩٢٩)
- ٧- لماذا زعم بعض الفلاسفة أن الحكم التأملي هو صنع الحرية
وطابعها (بكالوريا . باريز ١٩٢٣)



فهرس الألفاظ الفلسفية

الابتدائي - Primitif ١٢٤٦٩٣٦٤٧	الاختراع - Invention ٤٣٨٦١٤٦٦
٥٢٣٦٥٢٣٦٤٩٦٦٤٦٦٦٢٥٦٦١٦٧	
٦٢٧٦٦٠٨٦٥٥٧	اختناق الرحم - Hystérie ١٤٨٦
الابداع - Création ٦١٤٦٦١١٨٦	الاختيار (حرية) - Libre arbitre
٧٤٦٦٧٠٣٦٤٥٤ - ٤٣٨٦١٥٤	٧٨٩٦٧٨٨٦٧٦٠٦٧٢٢٦١١٩
الاثنولوجيا - Ethologie ٥٥٦٥٤٦	الاخلاق - Morale ٦٢٦٢١٦٢٨٦
الاجتماع (علم) - Sociologie ٦٣٠٦	٧٨٨٦٧٨٣٦٧١٥٦٤٦١٦
٧٨٠٦١٠٣ - ٩٠	الاخلاقية (العاطفة) - Sentiment
الاجتماع (غريزة) - Instinct grégaire	٢٧٠٦ moral
٢٦٤	الادراك - Perception ١٧٥٦١٤٣٦
الاجتماعي - Sociologique ٢٠٣٦	٦٣٧٨ - ٣٤٠٦٣٠٥٦٣٠٢٦٢٩٩٦
٦٤٩٩٦٤٧٢٦٤٤٠٦٣٨٤٦٢٣٧	٦٤٩٨٦٤٧٩٦ الادراكات المكتسبة ٦
٦٦٣١ - ٦٢٧٦٥٨١٦٥٥٥٦٥٢٤	Perceptions acquises ٤٧٨٦٢١٢٦
٧٧٦٦٧٤٤	الارادة - Volonté ٦٢٣٤٦١٤٧٦
احتياز الشعور ، أو تحي الشعور -	٦٥٤٦٦٤٣٢٦٢٩١٦٢٨٣٦٢٥٠٦
٥٥٩٦٤٧٩٦ Prise de Conscience	٦٧٥٥ - ٧٢٠٦٧٠٣٦١٨٩٦٦٥٠٦
٧٤٧٦٧٤٣٦٦٢٦٦٥٨١	٤٦٨٦ Volontaire - الارادي ٦٧٦٠
الاحساس - Sensation ٣٠٢٦٥٩٦	٦٧٢٠٤٧٧٦٤٧٢٣٠٢٦ الارادي (المذهب)
٣٠٤ - ٣٥٦٦٣٣٦٦٣٢٩٦	٦٧٤١ - ٧٢٨٦ Volontarisme -
٦١٣٦٥٣٧٦٤٨٧٦٣٨٢	الارواح الحيوانية - Esprits animaux
الاحلام - Réverie ٦٤٥٧٦٢٧٤٦	٧٨٤٦٧٠٧٦٤٥٢٦١٥٩٦
٥٣٩٦٤٦٥	الاستدلال (راجع المجازة)

الاستقراء - Induction ٥٦٨ ٦	mentale ١١٧٦٤٨ ٦
٥٨٨ ٦ ٥٧٦	الامكان - Possibilité ٥٣٤٦٣٦٤ ٦
الاستنتاج - Déduction ٥٧٤٦٥٦٥٦	الامومة (عاطفة) - Sentiment mater- ٢٦٤ ٦
٥١٠٦٥٠٧٦٢٢٢ ٦	Signe - الإشارة ٢٦٤ ٦
٥١٢٦٥١١	الانا - Le moi ٤٢٤٦ ٦ ٥٩ ٦ ٩٦ ٦
الاشتداد أو التوتر النفسي - Tension ٣٨٠ ٦ ٣٦٢ ٦	٧٦٢ ٦ ٣٩٥ ٦ (راجع
١٦٣ ٦	psychologique - النفسية (الشخصية)
١٢٩٦١٢٨ ٦	Sélection - الاصطفاء ٢٥٩ - ٢٥١ ٦
٧١٤ ٦ ٦٧٣	الانتباه - Attention ٦٤٥٥ ٦ ٤٠١ ٦
٤٧٠٠ ٦ ٦٩٨ ٦ ٤٨٩ ٦ ٤٨٢ ٦	٤٦٥ - ٤٧٠ ٦
٧١٠	Relativité - (راجع النسبية)
٤٣٦٠٦٣٠١ ٦	Croyance - الاعتقاد ١٣٢ ٦ ٤٤٣ ٦
٥٦٢ - ٥٤٤ ٦ ٣٦٢ ٧	Critique - الانقباد ٥٥٨
٤٣٦٠٦٣٠١ ٦	Secrétion - (راجع الغدد) ٢١٥ ٦
٤٣٢٦٣١٥ ٦	Contiguïté - الاقتران ٧٥٢ ٦ ٥٦١ ٦
٦٩٤ ٦	Acquisition - الاكتساب ٧٤٢٦٦٤٨ ٦
٣٥٩٦٣٥٢ ٦	Aveugle-mé - الأكم ٧٥١ ٦ ٧٤٩ ٦ ٢٠٧ - ١٨٠ ٦
١٨٠ ٦	Douleur - الألم ٤٤٥ ٦ ٤٤٤ ٦ ٣٨١
٤٤٥ ٦ ٤٤٤ ٦ ٣٨١	الانشاء الذهني - Construction
٣١٦ ٦ ٣١٥ ٦	Couleurs - الالوان ٥٧٩٥ - ٥٧٨ ٦ ٤٥٥ - ٤٤٨ ٦
٦٦٩ ٦ ٦٤٧ ٦	Mécanisme - الآلية ٣٠٢ ٦
٤٧٠٣ ٦ ٧٠٣ ٦ ٧٠٧ ٦ ٧٨٤ ٦	Affectivité - الانتقال ٧٣٢ ٦ ١٠٤ ٦
٧٩٥	Affectif - الاتعالي ٦١٦٠ ٦ ١٤٠ ٦
٣٤٥ ٦ ٣٤٢ ٦	Etendue - الامتداد ٤٥٨ ٦ ٤٤٣ ٦ ١٦٥
٦٠٤ ٦ ٣٥٥ ٦ ٣٥١	Typa psycholo - الانواع النفسية
٤٩٣ ٦ ٣٣٥ - ٣٢٢ ٦	giques - Pathologie (علم) الامراض العقلية

٤٤٣٦٣٤٢٤ Expérience — التجربة	٤٠١٦ Loi d'Intérêt (قانون)
٦٣٩٦٠٥٨٠٦٣٥٨٦٣٤٥٦٣٤٤	٤٧٦٦٤٣٠
٦٢١٦٦١٩	٣٤٢٦ Notions premières — الاوليات
١١٤٦ Expérimentation — التجريب	٥٩٥ — ٥٩٤ ٦٥٨٥ ٦٥٥٥
٥٧٩٦١١٨	١٣٢٦٤٣٦ Econsals — الايكوسيون
٦٧٠٦ Expérimental — التجريبي	
٦ Empirisme — (المذهب) التجريبي	٥٢٦٦ Psittacisme — البطائية
٦٢٢ — ٦١١٦٤٩٥٦٣٨٨٦٣٤٥	٥٨٧٦ Axiomes — البديهيات
٥٠٨ — ٤٨٤٦ Abstraction — التجريد	Sentiment — (الحسن) البديعي
١٥١٦ Subconscience — تحت الشعور	٢٦٩٦ esthétique
٦٤٤٦٤٠٠٦ Localisation — التحديد	٥٦٦٦٩٥ Démonstration — البرهانة
٦٢٩٧٦٢١٦٦ Analyse — التحليل	٥٩٣٦٥٨١٦٥٧٥
٦٤٩٠٦٤٨٥٦٤٦٨٦٤٤٨٦٤١٩	البصر — ٦٢٢٥٦ Vue — البصري
٦٥٧٦٦٥٧٤٦٥٤٠٦٥٣٤٦٥٠٢	٣٣٤٦ Visuel
٧٤٧٦٥٨٣٦٥٧٧	Conservation de l'é- — المحافظة
٦ Psychanalyse — التحليل النفسي	٧٩٢٦٧٩٦٧٨٠٦٨٠٦ nergie
٢٧٣٦٤٨	٦٢٧٦٥٢٣٦٦ Distinct — البين
٢٧٤٦٢٠٤٦ Dérivation — التحويل	٢٤٨٦٢٠٤٦ Milieu — البيئة
Imagination — التخيل ، الخيال ، المتخيلة	٦١٣٤٤٥٠٦٤٣١٦ Réflexion — التأمل
٦٤٦٣ — ٤٣٥٦٢٩٩٦٢٦٢٦١٤٦	١٠٨٦ Introspection — التأمل الداخلي
٤٩٣	٤٦٧٦ ١١١
Imagination créa- — التخيل المبدع	١٣٦٥١٢٣٦ Réfléchi — التأمل
٤٣٥٦ trice	٧٢٠٦٣٠٣
Imagination rep- — التخيل التمثيلي	Fixation des Sou- — تثبيت الذكريات
٤٣٥٦ roductrice	٤٠١٦٤٠٠٦ vents

٦٥٢٠ ٦٢٠٠ Evolution - التطور	Association des - نداعي الافكار
٦١٦ ٦٠٩ ٥٢٣	٦٤٠١ ٦٣٥٨ ٦٢٩٦ ١٤٤ Idées
٦٣١ ٦٢٥٧ ٦ Coopération - التعاون	٦٥١٠ ٦٤٥٠ ٦٤٤٦ ٦٤٣٣ - ٤١٩
٤٨٢ ٦٤٦٦ ٦٣٠٨٤ Fatigue - التعب	٦١٦ ٦٥٧٠ ٦٥٣٨
٦ ١١ ٦ Généralisation - التعميم	٤٢٠ ٦ Associationnisme - الداعية
٥٠٨ - ٤٨٤	٤٢٧ - ٤٢٣
٦ Indétermination - التمين (عدم)	٤٠٠ ٦ Rappel volontaire - التذكر
٧٨٧ ٦ ٧٨٦ ٦ ٧٧٢ ٦ ٧٦١ ٦ ٤٩٧	٤٠٩
١٨٥ ٦ Optimisme - التفاؤل	٦ ٢٤٨ ٦ ٩٢ ٦ Education - التربية
التفكير (راجع الفكر)	٧٥٣ ٦ ٧١٦ ٦ ٣٥٤ ٦ ٣١٦ ٦ ٣١٥ ٦ ٢٧٣
Loi de Con- - المتضارب (قانون)	٦٤٤٨ ٦ ١٦٣٦ Synthèse - التركيب
٦٣٢ ٦ vergence	٦ ٥٦١ ٦ ٥٤٠ ٦ ٥٣٤ ٦ ٥٠٢ ٦ ٤٧٧
٧٢٧ ٦ Décision - التقرير	٧٤٦ ٦ ٥٨٢
٤٩٧ ٦ ٤٩٠ ٦ Division - التقسيم	٦٧٨ ٦ ٦٤٨ ٦ Tropisme - التروبيزم
Division du Tra- - تقسيم العمل	١٨٤ ٦ Pessimisme - التشاؤم
٦٣١ ٦ ٤٤٣ ٦ ٣٨٤ ٦ vail	٢٧٤ ٦ ٢٠٢ ٦ Sublimation - التصعيد
٥٢٢ ٦ ٩٤ ٦ Imitation - التقليد	١٥٧ ٦ Classification - التصنيف
١١٨ ٦ ٧ ٦ Déterminisme - التقييد	٦ ٣٠٢ ٦ ٢٤٩ ٦ ٢٤٦ ٦ ٢٤٣ ٦ ١٦٧
٦ ٧٦٧ ٦ ٧٦٦ ٦ ٧٢٤ ٦ ٥٨٨ ٦ ٥٨٧	٥٢٢ ٦ ٥٠٠ ٦ ٤٩٨
٦ ٧٨٨ ٦ ٧٨٣ - ٧٧٧ ٦ ٧٧٥ ٦ ٧٦٨	٣٤٠ ٦ ٢١٧ ٦ Représentation - التصور
٧٩٢ ٦ ٧٩٠	٧٢٧ ٦ ٤٨٠ ٦ ٣٥٧
٦٨٩ ٦ ٣٩٧ ٦ Répétition - التكرار	٢١ ٦ Mysticisme - التصوف
٧٠٦ ٦ ٦٩٥	٦ ٤٢٣ ٦ ١٨٤ ٦ Contraste - التضاد
Tbéories gé- - التكوين (نظريات)	٥٨٦
٣٤٥ ٦ nétiques	٦٤٨٥ ٦ Compréhension - التفهم
٦٩٨ - ٩٧ ٦ Suggestion - التلقين	٥٠٢

٣٦٦ ٤٢٦٥ ٤٧٢ ٦ Corps — الجسد	٦٨٢ ٤٣٦٢ ٤٣٦١
٧٥٣ ٤٢٩٧ ٤ Assimilation — التمثيل	
٢٨ ٤ Esthétique — (فلسفة) الجمال	٦٣٢ ٤ ٦٢٣
٦٦٩ ٤ ٣١ Raisonement par — التمثيل	
Instinct sexuel — (الغريزة) الجنسية	٥٧٨ ٤ ٥٧١ ٤ ٥٦٨ ٤ analogie
٢٧٥ ٦٤١ ٤ Irritabilité — (قابلية) القنبه	
٢٨١ ٤ Folie — الجنون	٧٢٨ ٤ Exécution — التنفيذ
٧٥١ ٤ Kleptomanie — جنون السرقة	١٧٥ ٤ Discrimination — التمييز
— الجهاز العصبي (أو الجملة العصبية) —	٤ Hypnotisme — التنويم المغناطيسي
٢٦١ ٤ ٦٦ ٤ Système nerveux	٤٥٧ ٤ ٦١٧ ٤ ٤٨
٦٩٨ ٤ ٤٧٧ ٤ ٤٤٧ ٤ Effort — الجهد	Sensation — (احساس) المتوازن
٧٠٠	٣١٢ ٤ statique
٤ ٧٦١ ٤ Contingence — الجواز	Nativisme — (نظرية) التوليد المباشر
٧٨٧ ٤ ٧٦٢	٣٥١
Substance, — الجوهر ٤ الجوهرية	٥٩٢ ٤ Maieutique — الموليد السقراطي
٥٩٠ ٤ ٣٨٧ ٤ Substantialisme	
٤ ٤٢ ٤ ٣٨ ٤ Atome — الجوهر الفرد	Dualisme — (مذهب الاثنينين) الثنائية
١٢٧	٦١٠ ٤ ٧٥
٧٠٠ ٤ ٤٤٤ ٤ ٤٤٤ ٤ Besoin — الحاجة	٧٨٧ ٤ Contingent — الجائر
٤ Fait psychique — الحادث النفسي	٧٧٧ ٤ Fatalisme — الجبرية
٨٨ - ٦٥ ٤ ٥٤ ٤ ٥١ ٤ ٥٠	٥٠٥ ٤ Dialectique — الجدل
٨٨ ٤ ٦٠٣ ٤ ٢٢٠ ٤ ١٢	Courant de Cons- — جريان الشعور
٧٨٨ ٤ ٦٠٣ ٤ ٢٢٠ ٤ ١٢	١٢٥ ٤ ٥٦ ٤ cience
— الحادثة المتحققة أو الثانوية —	٤ ٤٩٥ ٤ ٣ ٤ Particulier — الجزئي
٧٨ ٤ Epiphénomène	٦٨٦ ٤ ٥٣٣

٢٦٧٠٠٩٦١٢٦	Vérité — الحقيقة	Sens de la	حاسة الحرارة والبرودة
٦٦٢٥٠٦٢٦٠٣٧٦٥٠٣٦٤٣٥		٣٠٩٦	température
٧٨٩		٢٩٢٦	Amour — الحب
٦٢٩٩٦١٤٦٦	Jugement — الحكم	Définition —	الحد (التعريف)
٥٠٢٦٠٤٩٨٦٤٦٥٦٥٣٢٦٣٠٤	٥٠٢٦٠٣١٦٥٠١ — حكم قيمة		
٢٧٦	Jugement de Valeur — حكم	٥٧٥٦	Terme — الحد
٢٧٦	Jug. de réalité — وجود	١٣١٦١١٦	Intuition — الحدس
٢٠٠٦٨٥٦	Biologie — الحياة (علم)	٥٠٥٦٤٥٠٦٣٦٢	
٧٨٥٦٣٤٥		٢٦٢٦	Intuitionnisme — الحدسية
٤٣٣٦٦٩٦٤٧٦	Animal — الحيوان	٢٥٨٦٣١١٦	Mouvement — الحركة
٦٦٦٩٦٦٥٨٦٦٥١٦٥٩٩٦٤٦٧٢		٧٥٤٦٦٥٠٦٦٣٩٦٤٦٨	
٦٩٨٦٦٩٠		Sens kinesthé-	الحركة (حاسة)
٢٨٤٦٢٤٤٦	Biologique — الحيوي	٣٩١٦	sique
٦٦٢٣٦٥٤٥٦٤٩٧٦٤٣٨٦٣٨٥		Mouvement —	الحركة العفوية
٧٠٥٦٦٩٥٦٦٨٥		٦٥٠٦٦٤٧٦	spontané
Monde Extérieur —	الخارجي (العالم)	٦٨٥٦٦٣٢٦	Dynamique —
٤٦٦٦٣٧٨٦٣٦٠٦٣٤٠٦٣٣٧٦		١٢٠٦١١٩٦	Liberté — الحرية
٦	Paralysie générale — الخبل العام	٧٩٤٦٧٥٨٦٧٠٣	
٣٩٤٦١٩٢٦٧١		٢٠٣٦١٧٥٦	Sensibilité — الحساسية
٢٣٨٦	Timidité — الخجل	٢٩٩٦٢٨٨٦٢٥٠	
٦٩٥٦٥٤٧٦٣٧٢٦	Erreur — الخطأ	٣٠٨٦	Cénesthésie — الحسية العامة
٤٠٨٦٤٠٠٦	Rappel — المظهر	Sensualisme —	الحسي (المذهب)
٢٣٢٦٢٢٩٦٢٢٨٦	Peur — الخوف	٦١٤٦٤٨٧٦٤٧٢٦٤٦٦	
٢٤٩٦٢٣٣		٣٠٢٦	Conservation — الحفظ
	الخيال (راجع التخيل)	Instinct de —	حفظ البقاء (غريزة)
٤٩٣٦٤٤٧٦	Schème, image — الخيال	٢٤٩٦٢٤٧٦	Conservation

١٥٣٦ Spirites — الروحانيون	٣٤٠٦ Idéalisme — (المذهب) الخيالي
٤٥٤٦ ٢٦٧٦ ٢٧٤٦ Rêve — الرؤيا	٦٠٥٦ ٣٦١
٤٥٦٦ ٤٥٥٠	٢٧٩٦ ٢٧٠٦ Bien — الخير
٣٤٨٦ ٤٣٤٣ ٥٢٦ Temps — الزمان	٢٤٩٦ Périodique — الدوري
٧٨٩٦ ٦٠٢٦ ٥٩٠٦ ٣٤٩	٥٥٢٦ Durée — الديمومة، الدوام
٣٥٠٦ ١٢٥	
Temps de réaction — زمن الانعكاس	Sentiment re- — (العاطفة) الدينية
٤٧٩٦ ١٩١	٢٧١٦ ligieux
٦٣٢٦ Statique — الساكن	٥٠٤٦ Essence — الذات
٥٢٣٦ Négatif — السالب	٦٢٩٩٦ ١٤٤٦ Mémoire — الذاكرة
السبب (راجع العلة)	٤٤٦٦ ٤٣٦٦ ٤١٦٦ ٣٩٧
Principe — السبب الكافي (مبدأ)	٤٠٨٦ Rappel spontané — الذكر
٥٨٧٦ de raison suffisante	٤٨٠٦ ٣٨٣٦ Souvenir — الذكرى
٦٧٧١٦ ٥٨٧٦ Causalité — السببية	٢١٧٦ Esprit — الذهن
٧٨٨	٤٦٥٦ ١٥١٦ Distraction — الذهول
٧٨٩٦ Caractère — السجية	٣١٣٦ Goût — الذوق
٢٣٣٦ ١٩٤٦ ١٩٣٦ Joie — السرور	٢٥٩٦ Pitié — الرأفة
٦١١٦ ٥٩١٦ Sophiste — السفسطائي	٥٤٥٦ Opinion — الرأي
٨٣٦٤٧٦ Comportement — السلوك	٧٣١٦ ٢٤٥٦ Désir — الرغبة
٦٤٧٦ Behaviourisme — السلوكية	٨٥ - ٨٢٦ ٥١٠٦ ٥٠٧٦ Symbole — الرمز
٣١٤٦ Onte — الوجود	٥٢٨٦ ٥١٢٦ ٥١١
٣٢٤٦ Auditif — السمعى	٦٢٨٤٦ ٢٣٦ Storciens — الرواقيون
٦٢٨٤٦ ٢٣٦ Storciens — الرواقيون	٦١٢٦ ٥٤٦
Somnambulisme — السير في النوم	٥٠٦٦ Esprit — الروح
٧٥٢٦ ٦٨١٦ ٤٥٦	

Image Composite - الصورة المركبة	Subjectif - الشخصي
٤٩١	٣٤٧٦٢٤٦٦١٧٤٦١٠٦
Idée factice - الصورة الوهمية	Personnalité - الشخصية
٤٥٤٦	٧٦٨٦٢٩٥ - ٣٨٠٦١٤٩٦١٢٧
Mode du syllo- ضرب القياس	Intensité - الشدة
٥٦٩٦ gisme	٤٨٠٦٣٠٧
Nécessité - الضرورة	Conscience - الشعور
٧٨٨٦٧٨٧٦	١٣٤ - ١٢٣٦
Nécessaire - الضروري	٦٧٦٤٦٧١٣٦٧٠٠٦٥٣٦٦٣١٧
٦٠٧٦٦	٧٩٣٦٧٩٠٦٧٧٦٦٧٦٥
Illusion des Sens - ضلال الحواس	Doute - الشك
٣٧٦	٥٤٥٦٢٦٨٦٢٦٧٦
Conscience morale - الضمير	Odorat - الشم
٧٧٤	٣١٤٦
Naturel - الطبع	Extension - الشجول
١٦٦٦	٥٠٢٦٤٨٥٦
Nature - الطبيعة	Appétits - الشهوات
٦٢١٧٦١٢٩٦	٢٤٩٦
٦٦٠٠٦٤٨٦٦٣٨٧٦٣٣٥٦٢٤٤	Chose - الشيء
٧٨٧٦٧٠٦٦١٩	١٠٢٦٢٥٧٦٣٤٠٦
Méthode - الطريقة	Table rase - المصفحة البيضاء
١٢١-١٠٦٦١٣٦	١٣٥٦
Enfant - الطفل	٦١٨٦٥٩٧
١٢٤٦١١٥٦٤٦٦	Image - الصورة
٦٢٥٦٦٢٤٨٦١٦٧٦١٤٦٦١٣٥	٦٣٢٨ - ٣٣١٦
٦٢٦٧٦٢٦٤٦٣٥٤٦٢٦٧٦٢٦٢	٦٤٨٤٦٤٤٧٦٢٣٧٦٢٧٢ - ٣٦٢
٦٤٦٧٦٤٦٦٦٢٨٢٦٢٨١٦٢٨٠	٦٤٩٣٦٤٩٠
٦٥٥٧٦٥٤٠٦٥٢١٦٥٢٠٦٤٩٦	Image consécutive - الصورة التالية
٧٥٠٦٥٨٣٦٥٨١٦٥٨٠٦٥٧١	٣٣٣
Phénomènes - الظواهر	Idée adventice - الصورة الحسية
راجع الحوادث	٤٥٤

٦٦٣ ٦٥٩ ٦٢٨ ٦٥٥٠ ٦٢٨٨	Expression des	ظواهر الهمجنان —
٧٣٤ ٦٨٩	٢٢٧ — ٢٢٠٦	émotions
Intellectuel — (الفكري، الذهني)		
٦١٦٥ ٦١٦٠ ٦١٤٣ ٦ rationnel	٦١٤٧ ٦١٣٦ ٦	Habitude — العادة
٤٤٥ ٦٣٠٢ ٦ ٢٥٠	٦٦٥٠ ٦٦٢٠ ٦٤٩٨ ٦٤٦٨ ٦٤٠٦	
٧٩٠ ٦ Cause — العلة	٧١٧ — ٦٨٥ ٦ ٦٦٤	
٢٥ — ٢٣ ٦١٧ ٦٤ ٦ Science — العلم	٢١٣ ٦١٧٧ ٦	Sentiment — العاطفة
٦٧٧٧ ٦٦٢٠ ٦٦١٠ ٦٤٦٠ ٦٢٧	٦٤٣٢ ٦٣٠٠ ٦٢٩٧ ٦٢٧٠ ٦٢٦٤	
٧٩٠ ٦٧٧٨	٧٥٥ ٦ ٥٤٦	
٢٥ ٦ ٢١ ٦ Action, Travail — العمل	Vie intellectuelle — (الحياة)	العاقلة
٦٢٦ ٦ ٥٧٩ ٦ ٥٤٥ ٦ ٤٦٢	٤٣٢ ٦ ٢٩٩ ٦ ٢٩٧	
٦٣٨٢ ٦ ٢١٧ ٦ Eléments — العناصر	٤٨١ ٦ ٤٤٠ ٦ ٤٣٩ ٦	Génie — النبوة
٥٧٦	٦٤٢ ٦ ٣١٧ ٦ ٧٨ ٦	Seuil — العتبة
٦٥٨٩ ٦ ٥٨٧ ٦ Finalité — الغائية	٥٤١ ٦ ٤٦٢ ٦ ٢٧١ ٦	Justice — العدالة
٦٧٥ ٦ ٦٥٥	٢٥٩ ٦ ٢٢٥ ٦	Contagion — العدوى
٧٢٧ ٦ ١٣ ٦ Fin — الغاية	٤٤٠٠ ٦	Reconnaissance — العرفان
٢٣٥ ٦ ٧٣ ٦ Glandes — الغدد	٤١٢ ٦ ٤٠٩	
٦ ٤٤٧ ٦ ١٤٧ ٦ Instinct — الغريزة	٣٤٦ ٦	Race — العرق
٦٨٢ — ٦٥١ ٦ ٦٥٠ ٦ ٥١٦ ٦ ٢٤٨	٣٦٢ ٦ ٣١١ ٦	musculaire
٦ ٢٢٩ ٦ ٢٢٨ ٦ Colère — الغضب	٧٤١ ٦ ٣٨٢	Organique — العضوي
٢٤٩ — ٢٣٩ ٦ ٢٣٣ ٦ ٢٣٢ ٦ ٢٣٠	٢٥٩ ٦ ٢٤٣ ٦	Sympathie — العطف
٢٥٠ ٦ ٢٤٦ ٦ Altruisme — الغيرية	٦١٢٣ ٦ ١٠٧ ٦	Spontané — العفوي
٢٥١ ٦ ٤٧٣ ٦ ٤٦٧ ٦ ٣٨٦ ٦ ٣ ٢ ٦ ١٣٥		
٧٦٢		
(١٠٢) م	٤٢ ٦	Raison, intelligence — العقل

- ٧٢٧٦ ٦٨٧ ٦٦٣١ ٦٦١٠ ١٠٤٧٦ Vie active - (الحياة)
 ٦٨٧٦ ١٦٥٦ ١٦٠
 ٦٩٠ ٦٤٨٧ ٦٣٥٧٦ Idée - الفكرة
 ٥٠١٦ ٤٩٩٦ ٤٩٧٦ ٣٨٦٦ ٢٩٠ ٦ Activité - الفاعلية
 ٦٢٩١٦ Idée-fixe - الفكرة الثابتة ٦١٠٦ ٤٧٧٦ ٤٧٦
 ٤٦٧٦ ٣٩٣٦ Activité con- - (المحافظة)
 ٦٢١٦ ١٧٦ Philosophie - الفلسفة ٦١٣٦ ١٦٣٦ ١٥٠٦ servatrice
 ٤١١٦ ٢٧٦ ٢٥٦
 ٦١٦ Pragmatisme - فلسفة العمل ٤١٦٦ Hypermnésie - فرط التذكر
 ٦٢٤٦ ٥٠٧٦ Eidétisme - فرط التصور البصري
 ٦٩٦
 ٢٩٧٦ Entendement - (قوة) الفهم ٧٢٦ Phrénologie - الفرينولوجيا
 ٤٨٤
 Psycho-phy- - (علم النفس) الفيزيائي ٦٦٠٦ ٥٩٥٦ Innéité - الفطرة
 ٣١٧٦ ١١٦٦ ٨٧٦ sique ٥٩٥٦ ٣٤٣٦ ٣٤٢٦ Inné - الفطري
 ١١٦٦ Physiologique - الفيزيولوجي - الفعل - Acte, action - رد الفعل
 ٦٤٢٦ Réaction
 Action idéo - الفعل التصوري الحركي
 ٦٣٩٦ -motrice
 ٦٧٦٦ Reflexe - الفعل المنعكس
 ٦٧٠٦ ٦٥٣٦ ٦٤٧٦ - ٦٤٣
 Reflexe - الفعل المنعكس الشرطي
 ٦٤٧٦ ٦٤٦٦ ٦٦٠٦ conditionné
 ٥٧٤٦ ٥٦٥٦ ٦٥٦٦ Syllogisme - القياس ٦١٤٨٦ Amnésie - فقد الذاكرة
 ٤٣٨٦ ٣٢٧٦ ٢٧٦ ٦ Valeur - القيمة ٤١٥٦ ٤٠٤٦ ٤٠٢٦
 ٥٣٥٦ ٤٠٣٦ ٧١٦ Aphasie - فقد النطق
 ٦٣٠٠٦ ٢٩٧٦ Pensée - الفكر
 ٢٧٣٦ ٢٠٦ Refoulement - الكبت ٥٢٧٦ - ٥٢٦٦ ٥٢٥٦ ٦٤٩٢٦ ٤٣١

٥٩٣	٧٥٠٤ Misonéisme	كره التجديد
٦٣٣٧ ٦٢٨٤	Idéal — المثل الأعلى	٥٥٤ Universel, général — الشكلي
٤٤٩٤ ٣٠١٦ ٢٨٠١٦ ٢٦٢ ٦٢٤٥		٦١٩٦٠٢٦ ٥٣٣
٦٢٩٩٤	Raisonnement — المحاكمة	٦١٩٤ ٦١٩٣١٦ Perfection — الكمال
٥٨٣ — ٥٦٥		٧٦٠٦٢٦٦
٦٥٣٤ ٦٥٣١٤	Attribut — المحمول	٥٣٢٤ ٥٣٦ Quantité — الكمية
٥٤٣ ٦٥٤٢		١٩٩٦١٨٣٦٣ ٦ Qualité — الكيفية
٢٣٠٦	Périphériques — المحيطية	٥٣٣٦ ٢١٤
٦٨٦٥٣٦	Cerveau — المخ	Chimie mentale — الكيمياء الذهنية
٦٧٦	Cervelet — المخيخ	٣٤٦٦ ٤٢
٣٠٧٦ ٢٢٤٦	Durée — المدة	
٧٢٧٦	Délibération — المذاكرة	٢٠٧ — ١٨٠٦ Plaisir — اللذة
٦	Sociologisme — المذهب الاجتماعي	٥١٠ ٦٥٠٠٦ Langage — اللغة
١٠٢ — ٩٩٦٩٤		٥٢٩
٥٤٨٦	Fidéisme — مذهب الايمان	٥٢٩ — ٥٢٦٦ Mot — اللفظ
٤٩٥٠٦	Rationalisme — المذهب العقلي	٥٠٧٦ Nominalisme — اللفظية
٦١٠ — ٥٩١		٣٥٣٦ ٣٠٨٦ Toucher — اللمس
٩٤٦	Psychologisme — المذهب النفسي	Sensation — (الاحساس) — اللمسي
٩٩ —		٣٥١٦ ٣٤٨٦ tactile
٢١٦٦ ٤٦٦	Femme — المرأة	
٦٣٩١٦ ١٤٨٦	Maladie — المرض	٧٩٠ ٦٧٠٩ ٦٠٢٦ Matière — المادة
٧٤٨٦ ٤١٥		Principes ration — المبادئ العقلية
٢٤٨٦	Tempérament — المزاج	٦٣٣ — ٥٨٥٦ ٣٠٣٦ nels
٣٩٣٦	Obsession — المس	Liberté d'in — (حرية عدم) — المبالاة
٣٥٥ — ٣٥٣٤	Distance — المسافة	٧٦٥٦ ٧٦١٦ ٧٢٢٦ différence
		٥٩٢٦ ٥٠٤٦ ١١٦ Idées — المثل

٧٨٧ Possible — الممكن	٦٢١٥ Ressemblance — المشابهة
Physiologie — (علم) منافع الاعضاء	٥٧٨٤٢٢
٨٨ — ٦٥	٦٣٠ Conformisme — المشاكسة
٦٦٢٦٣١٦٢٧ Logique — المنطق	٥٩٠٦١٣١٦٩٦ Absolu — المطلق
٥٣١٦٢٨٨ Jugements — (الاحكام)	المطلقة
٧٤٣٦٧٤٢ Inhibition — المنع	٥٣٣٦ Catégoriques
٧١٢٦٦٨٧ Passif — المنفعل	١٠ — ١٦ Connaissance — المعرفة
٧٥٦ Parallélisme — الموازاة	٦٠٢
٢٠٢٦٢٠١٦ Adaptation — الموائمة	٥٩٢٦١١٦ Intelligibles — العقولات
٧٠٢٦٦٨٥٦٤٩٧	٦١٤٥٦ Idée générale — المعنى العام
٦٣١٨٦٣٠٤ Excitation — المؤثر	٥٠٣٦٤٨٤
٦٤٢	٦٥٠٠٦٤٨٤ Concept — المفهوم
٥٣٣ Affirmatif — الموجبة	٥٠٢
٥٤٢٦٥٣٤٦٥٣١٦ Sujet — الموضوع	٥٠٦ Conceptualisme — المفهومية
٦١١٢٦٤٧٦ Objectif — الموضوعي	Tests — المقاييس أو الاختبارات العقلية
٦٣٠٦٦٢٧٦١٧٤	١١٥٦٤٦٦٤٤
— ٢٤٣٦٢٠٠ Inclination — الميل	٦٥٩٠٦ Catégories — المقولات
٧٢٩٦٢٨٢٦٢٧٥	٦٢٨٦٦٠٣
٦ Moelle épinière — النخاع الشوكي	٣٤١٦٣٤٠٦٥٢ Espace — المكان
٧٧	٧٨٩٦٦٠٢٦٥٩٠
٣٠٠ Tendances — النزعات	١٧٦ Agréable — الملائم
٦٣٢٢٦١٨٤ Relativité — النسبية	١٠٦ Observation — الملاحظة
٣٢٨ Mélancolie — (السويداء)	١١٣
٤١٠ Oubli — النسيان	٣٠٠
٤١٢	٥٢٢٦٢٢٧ — ٢٢٥٦ Analogie — المماثلة

٥٣٥٦٥٠٤	النضج — ٦٩٥٦ Maturation
٣٢٤٦٢٨٤٦١١٦ Unité — الوحدة	٤٦٩٦٣٦٦٦٥٤٦٣٠٦ Ame — النفس
٣٨٦٦٤٤٣ — Psychologique	النفسي —
٦٤٤١٦٤٣٩٦ Hérité — الوراثة	٦٨٨٦٥٠١٦٤٥٥
٦٦٤	النفي — ٥٥٩٦ Négation
٣٩٤٦ Médium — الوسيط	٤٥٦٦٤٥٥٦ Sommeil — النوم
١٤٦٩٦ Positivisme — الوضعية	
٢١ — ٤٥٧٦٣٩٣٦٣٠٠٦ Délire	المذنبان —
٦٣٣٧٦٣٠٢٦ Fonction — الوظيفة	٦٢٩٣ — ٢٨٠٦ Passion — الهوى
٧٥٢٦٦٣٣٦٤٨١	٦٨٢٦٤٧٩
٣٧٠٦٢٦٩٦ Hallucination — الوهم	٦٥٤٩٦٣٨٦٦ Identité — الهوية
٣٧٧٦٣٧٢٦٣٧١	٦٢٣٦٥٨٦
	الهيجان — ٣١١٦١٧٧٦ Emotion
Automa — اللاإرادية (الاونوماتية)	٦٨٢٦٢٨١٦٢٤٠
٦٦٩٦٦٤٦٦١٥٠٦١١٨٦ tisme	
٧٥٤٦٧١٤٦٧٠٤	الواجب — ٧٧٤٦ Devoir
٣٦٧٦٢٤٦٦٥٩٦ Non-moi — الأنا	٥٢٧٦٥٠٢٦٤٨٠٦ Clair — الواضح
١٣٥٦ Inconscient — اللاشعور	٣٤٠٦ Réaliste — الواقعي (الوجودي)
٦٩٩٦٥١٧٦٤٥٢٦١٥٤	٤٥٩
٣٤٤٦١٣٦٦ Infini — اللانهاية	٥٧٢٦ Extase — الوجد
	الوجدان المشترك — ٧٤٥٦ Conscience Col-lective
٦٥٦٢٦٥٤٥٦ Certitude — اليقين	
٧٨٩٦٣٦٠٦٢٧٦١٣٦ Etre — الوجود	

[illegible]

۶۶۶۳۰۶۶۴۷۰۶۵۵۸۶۴۷۳۶۴۶۶	بروشارد — Brochard ۷۸۰۶
۷۵۱۶۷۱۰۵	بروکا — Broca ۴۰۳۶۷۸۶۴۴۶
۶۳۴۳۶۶۴۰۶۴۵۰۶ Binet — بینه	برونشویک — Brunschvicg ۶۰۹۶
۷۴۰۶۵۴۵۰۶۴۹۴۶۴۷۷۶۴۳۴	۶۵۴۶۶۴۴۱
	پریه — Perrier ۶۶۷۶
۱۰۲۶۹۹۶۹۴۶ Tarde — تارد	پریه — Preyer ۶۴۸۶۳۸۱۶۴۶۶
۶۹۰۶ Thorndik — تورندیک	بکتریف — Bechterev ۸۳۶۴۷۶
۷۵۱۶ Tolostoi — تولوستوی	بل (شارل) — Charles Bell ۲۲۴۶
۶۴۵۶ Titchener — تیتشنر	بلوندل (ش) — Blondel ۶۷۴۴۶۴۸۶
۶۳۲۴۶۱۲۷۶۴۲۶ Taine — تین	۷۴۹۶۷۲۴
۵۱۳۶۴۴۱۶۴۴۰	پوانکاره (ا) — Poincaré ۶۱۴۶۶۲۴۶
	۴۵۲۶۴۵۱
۵۳۶۶۹۸ — الجاحظ	بوترو — Boutroux ۷۸۶۶
۶ Janet (Paul) — جانته (بول)	بودان — Baudin ۱۴۲۶
۶۲۰۶۳۵۳۶۱۷۷	بوردون — Bourdon ۶۹۵۶
۴۸۶ Janet (Pierre) — جانته (پیر)	بورلو — Burloud ۵۴۸۶۵۰۱۶
۱۶۳۶۱۰۴۶۱۵۲۶۱۵۰۶۸۳۶۵۰	بوسویه — Bossuet ۶۲۹۳۶۱۷۳۶
۶۵۸۱۶۵۸۰۶۵۶۱۶۵۵۸۶۱۷۴	۷۶۵۷۶۲۶۷۶۱۶۷۰۷۶۳۳۱
۷۵۱۶۷۴۷۶۶۰۷	بوفیه — Bouvier ۶۸۲۶۶۵۷۶۴۷۶
۶۹۵۶ Jost — جوست	بولمان — Raulhan ۴۷۱۶۳۹۸۶
۱۱۱۶۴۳۶۵۲۶ Jouffroy — جوفروا	بیاجه — Piaget ۵۵۹۶۴۴۵۴۶۴۶۶
۵۱۳۶۴۸۱	۶۰۹۶۶۰۸۶۵۸۳۶۵۸۰۶۵۶۰
۶ James (W.) — جیمس (ویلیام)	پیرون — Piéron ۸۴۶۸۳۶۴۷۶
۱۷۳۶۱۵۱۶۱۵۵۶۱۳۴۶۷۹۶۱۶	۶۶۹۸۶۶۹۵۶۶۹۲۶۶۴۶۶۱۶۰
۶۴۳۰۶۲۲۹۶۲۲۸۶۴۴۷۶۱۷۴	۷۱۲
۶۲۸۱۶۲۴۵۰۶۲۴۴۶۲۳۳۶۲۳۱	بن — Bain ۱۷۷۶۱۷۶۶۵۰۶

٦٥٩٤٦٥٦٦ ٦٥٥٨٦٥٤٧٦ ٤٥٤	٦٣٨٥ ٦٣٥٦٦ ٣٥٢ ٦٣٣٤ ٦٣٣٢
٦٧٣٨٦٧٢٥ ٦٧٠٧٦٦٦٩٦ ٥٩٦	٦٦٢٤ ٦٥٨٣ ٦٤٨٨ ٦٤٧٨ ٦٤٠٢
٧٨٤ ٦٧٦٤ ٦٧٣٩	٧٥٤ ٦٧٣٨ ٦٧٣٢ ٦٧١٥ ٦٥٧٦ ٦٥٣
٦١١٦٥١٦٦ Democrite - ديموقريطس	٦٩٥٦٦٤٩٦ Jénning - جينينج
٦٥٧٦٤٧ - Rabaud - رابو	٦٢٢٤ ٦١٧٣ ٦ Darwin - داروين
٤٤٦٦٣٢٦٦١٦١٦ Rabier - رابيه	٦٧٠ ٦٦٦٦ ٦٥٢٢ ٦٥١٣
٧٠٦٦ Ravaisson - رافسون	٣٩٨ ٦٣٨ ٦ Dante - دانته
٦٣٨٥ ٦٢٦ Roustan - روستان	٥١٦٦ ٥١٥ ٦ De Bonald - دوبونالد
٦٢٠ ٦٣٨٩	٥٢٥
١٤٢ ٦٩١ ٦٧٣٦ Rousseau - روسو	٦٨٨ ٦٢٧ ٦ Durkheim - دور كايم
٦٢٦٩٦ ٤٥٣ ٦٢١٥ ٦١٧٣ ٦١٦٠	٦٢٥٨ ٦٢٥٧ ٦١٠٢ ٦١٠٠ ٦٩٩
٧٤٩٦ ٥٦٢ ٦٥٣٧	٦٦٣١ ٦٦٢٨ ٦٥٥٦ ٦٥٠٠ ٦٤٤١
٦٥١ ٦٣٨٠ ٦ Romanes - رومانس	٧٠٤
١٧٤ ٦ Rauh - روه	٢٩٠ ٦٦١ ٦ Dugas - دوغاس
٦٥٣٦ ٦٤٧١ ٦ Ruyssen - رويسن	٦٩٢ ٦٥٠ ٦ Delacroix - دولاكروا
٥٤٣ ٦٥٣٩	٦٩٨ ٦٥٧٨ ٦٥٦٠ ٦٥٢٥ ٦٢٢٨
٦ Royer-Collard - روييه كوللار	٤٩٦٤ ٨٦ Dumas (G.) - دوماس (ج)
٤١٣ ٦٣٨٧ ٦١٣٠ ٦٤٢	٦٢٢٧ ٦٢٢٣ ٦٢١٨ ٦١٨٨ ٦١٧٤
١٦٢ ٦٥٠ ٦ Rey - ري	٦٤٥ ٦٢٨٢
٦٦٢ ٦٥٨ ٦٤٩ ٦١٢ ٦ Ribot - ريبو	٧٠٨ ٦ Dumont (L.) - دونمون (لئون)
٦١٧٧ ٦١٧٣ ٦١١٩ ٦١١٢ ٦٧٣	٦٣٧٦ ٦ Dwelshauvers - دويلشوفر
٦٢١١ ٦١٩٨ ٦١٩١ ٦١٨٦ ٦١٨١	٦٩٦
٦٢٨٨ ٦٢٨٣ ٦٢٨١ ٦٢٢٧ ٦٢١٥	٦١٩ ٦١٣ ٦ Descartes - ديكارت
٦٤٠٣ ٦٣٩٨ ٦٣٨٣ ٦٣٤٨ ٦٣٤٦	١٩٣ ٦١٧٣ ٦١٥٩ ٦١٣١ ٦٤٤ ٦٣٠
٦٤٤٩ ٦٤٤٤ ٦٤٤٣ ٦٤١٣ ٦٤١١	٦٣٦٣ ٦٣٦٠ ٦٢٨٠ ٦٢١٧ ٦١٩٤

٣١٣٦ Cyon — سيون	٦٥١٤٦٤٩٣٦٤٨٩٦٤٧٣٦٤٥٨
	٦٦٣٩٦٦٣٤٦٥٧٩٦٥٦٩٦٥١٩
٣٢٣٦٧٢٦٤٨٦ Charcot — شاركو	٦٧٤٦٦٧٤٢٦٧٤١٦٧٣٦٦٦٨٢
	٤٩٣ ٧٥٢
١٧٣٦ Shaftesbury — شافتسبري	٦٣٨٧٦٣٦١٦٤١٦ Reid — ريد
١٢٠٦ Challaye — شالي	٧٦٥٦٤١٣
٦٣٩٦ Chevreul — شفرول	٣١٠٦١٧٤٦٤٨٦ Richet — ريشه
٥١٧٦ Schlegel — شليغل	Revault d'Allones — ريفوات دالون
٦١١٦ Schopenhauer — شوبنهاور	٢٢٧٦١٧٤
٦٧٣٦١٩٦٦١٩٥٦١٨٥	٥١٦٦١٩٤٦ Renan — رينان
٢٣٦ Cicéron — شيشرون	٥٥٧٦ Renouvier — رينوفيه
٧١٦ Schiff — شيف	٧٣٣٦٥٨٠٦ Rignano — رينيانو
٦٠٥٦١١٦ Schelling — شيلينغ	
١٨٦ Thalès — طاليس	٦٦٩٦ Sabatier — ساباتييه
٦Saint Thomas — طوماس (القديس)	٨٥٦٤٠٦١٠٦ Spencer — سبنسر
٥٩٤	٦٢٥٥٦٢٢٢٦٢٠٥٦٢٠١٦١٩٨
	٦٤٨٧٦٤٢٣٦٣٤٧٦٣٤٦٦٢٢٤
٢٨٧٦٢٨١٦٤٢٦ Garnier — غارنيه	٦١١٦٤٨٨
٥١٣	Dugald Stewart — ستوارت (دوغالد)
٧٢٦٤٤٦ Gall — غال	٥١٣٦٤٢٧٦٤٣٦٤١
٤٩١٦٣٣٣٦ Galton — غالتون	١٨١٦١٧٦٦١٧٤٦ Sergi — سرجي
١٩٦ Gallée — غاليله	٢٢٧
٦٢٠٦١٨٦١٢٦ Goblot — غوبلو	٥٠٥٦٤٤٣٦٢٣٦ Socrate — سقراط
٦٠٨٦٣٧٧	٧٣٤٦٦١١٦٥٩١
٤٥٣٦٤٥١٦١٢٧٦١٢٦٦ Goethe — غوته	٦٢٠٦ Séailles — سيالي
(١٠٣) م	٤٦٩٦٤٥٦ Simon — سيمون

۲۳۱۶ Kepler — کپلر	۲۶۷۶۷۸۶ Guyau — غوبو
۵۷۴۶۵۶۹۶ Cresson — کرسون	
۲۵۷۶ Kropotkin — کروبوتسکین	۰۶۶۰۶۶۵۹۶۶۵۵۶ Fabre — فابر
۶۵۰۶۴۶۶ Claparède — کلارپارید	۶۷۲۶۶۷۱
۷۲۱۰۶۶۵۶۶۴۹۹۶۴۹۶	۲۱۶۱۸۶ Farabi — فارابی
۷۴۶ Claude — کلود	۶۸۰ — Warren — فارن
۱۸۵۶۲۶۶۲۳۶۹۶ Kant — کانت	۸۳۶۴۷۶ Watson — فاطسون
۶۳۹۰۶۳۴۲۶۲۸۲۶۱۹۶۶۰۱۹۵	۶۶۳۶ Wallace — فالاس
۷۸۸۶۷۷۴۶۶۰۱۶۵۳۴۶۵۳۲	۵۰۶۴۸۶ Wallon — فاللون
۶۶۸۶ Copé — کوب	۴۵۳۶۴۴۸۶ Valéry (P.) — فالیری
۵۸۸۶ Cottrhot — کورتو	۶۴۰۶۴۴۰۶۱۸۷۶ Féré — فیره
Cotrain (V.) — کوزان (فکتور)	۲۷۴۶۲۷۳۶۴۸۶ Freud — فروید
۳۸۷۶۲۶۳۶۴۳	۲۷۵
۱۸۶۶۶۶۶ Cuvillier — کوفیللیه	۱۹۶۶ Verri — فری
۱۴۶ Comte (Auguste) — کومت	۷۱۶۶۸۶ Flourrens — فلورانس
۷۰۸۰۶۹۰۹۶۸۱۶۲۰۶۹۷۶۱۶۶۱۵	۱۵۳۶ Fournoy — فلورنوا
۴۶۶۶۴۹۶ Condillae — کوندیلاک	۷۶۶۶۵۸۷۶ Fouillée — فویه
۶۶۱۱۶۵۳۷۶۵۲۷۶۴۸۷۶۴۷۲	۶۳۱۸۶۳۰۹۶۴۵۶ Weber — فیبر
۷۵۰۶۶۶۳۶۶۶۴	۶۴۲۶۳۲۰
Constant (Benj.) — کونستان (بنیامین)	۱۸۶۸۶ Pythagore — فیثاغوروس
۶۸۶	۶۰۵۶۱۱۶ Fichte — فیخت
	۲۱۷۶۸۷۶۴۵۶ Fechner — فیشر
۷۳۶۶۵۵۲۶ Lapie — لاپی	۳۴۰ — ۳۱۸۶۲۴۱
Larguier des — لارگیه دیه بانسل	
۷۳۲۶۷۶۱۶ Bancel — کابانیس	۷۹۶۴۴ Cabanis — کابانیس
La Rochefoucauld — لاروشفوکولد	۱۹۰

ليارد - Liard ٦٥٠٦	١٤٢ ١٦٥ ٢٥٠ ٢٥٠
ليبنز - Leibniz ٦١١٣ ٦٥٣ ٦١٨ ٦	لاشلييه - Lachellier ٢٥٢ ٢٤٧ ٦ ٤٠٦
٦٨٥١ ٦١٤٠ ٦ ٢٣٨ ٦ ١٣٦ ٦ ١٣٣	لافوازييه - Lavoisier ٣٢٤ ٦ ١٩٦
٦٥٣٨ ٦ ٤٩٦ ٦ ٤٩٠ ٦ ١٩٤ ٦ ١٩٣	لاكومب - Lacombe ٤٤١ ٦
٦٥٩٨ ٦ ٥٦٧ ٦ ٥٨٧ ٦ ٩٨٦ ٦ ٥٧٠	لالاند - Lalande ٥٣١ ٦ ٦١٦ ٥٠٥
٧٨٤ ٦ ٧٦٠ ٦ ٧٠٦ ٦ ٦٨٩ ٦ ٦١٠	٦٣٣ ٦ ٦٢٣
ليوباردى - Leopardie ١٨٥ ٦	لامارك - Lamarck ٦٤٧٧ ٦ ١٩ ٦
	٦٦٦ ٦ ٦٦٤
ماخ - Mach ٥٨٠ ٦ ٦٦٦ ٥٢ ٦	لانج - Lange ٢٣٨ ٦ ٢٢٧ ٦ ١٧٣ ٦
مالابرو - Malapert ٥٧٠ ٦ ٥٦١ ٦	٢٣٤ ٦ ٢٣٣ ٦ ٢٣٢ ٦ ٢٣١
مالبرانچ - Malebranche ٦١٧٣ ٦	لرو - Leroux ١٠٩ ٦ ٢٠ ٦
٧٠٧ ٦ ٢٩٨ ٦ ٢٨٠	لوفي بروهل - Levy-Brühl ٩٣ ٦ ٤٧ ٦
مودسلي - Maudsley ٧٤٣ ٦ ٧٩ ٦	٦٢٧ ٦ ٦٠٨ ٦ ٥١٨ ٦ ٥١٤
موس - Mauss ٦٢٠ ٦ ٦٢٩ ٦ ٩٣ ٦	لمان - Lehman ١٩١ ٦ ١٨٩ ٦
٦٤٧	لوبون - Le Bon (G.) ٦١٠ ٦ ١٦ ٩٩ ٦
موسسه - Musset ٤٤٥ ٦ ٢٠ ٦ ٦	١٢٩
موسو - Mosso ٧١ ٦	لوتز - Lotz ٣٤٦ ٦ ٢٢١ ٦
موكسيون - Mauxion ٢٦١ ٦	لودانتك - Le Dantec ١٩٨ ٦ ٨٠ ٦
مولر - Muller ٥١٦ ٦ ٣٥١ ٦ ٣٢١ ٦	لوروا - Le Roy ٤٥٢ ٦ ٤٤٩ ٦ ٤٤٧ ٦
٥١٧	٧٠٤
موايشوت - Moleschott ٤٠٣ ٦	لوك - Loeki ٦٣٥ ٦ ٤٠ ٦ ٣٩ ٦
مونستربرغ - Munsterberg ١٩٠ ٦	٦٦١٢ ٦ ٦١١ ٦ ٦١٠ ٦ ٥٩٥ ٦ ٤٣٧
مونتين - Montaigne ٢٠٦ ٦	٦١٣
ميل (جيمس) - Mill (James) ٤٢٣ ٦ ٤٠	لوكرس - Lucrèce ٢٤٩ ٦
ميل (استوارت) - Mill (Stuart) ٣٨٠ ٦	لويس - Luys ٣٨٠ ٦

٣٥١٦ Hering — هرينغ	٦٢٠٥ ٦١٩٩ ٦١٤٥ ٦١٣٠ ٦٤٠
٢٥٢٦ Helvétius — هلفيوس	٦٤٢٦ ٦٤٢٣ ٦٣٨٩ ٦٣٦٤ ٦٣٤٦
٦١٤٠ ٦٤٥٦ Helmholtz — هلمهولتز	٦٦١١ ٦٥٧١ ٦٥٧٠ ٦٥٣٨ ٦٤٨٩
٣٤٦٦٣٢١	٧٨٢ ٦٧٦١٦٦١٤
٢٥٢٦ Hobbes — هوبس	٧٤٨ ٦٦٣ ٦٦٢٦ Mèlinand — ميلينان
٦٣٩٦ ٣٧٦ Höfding — هوفدينغ	٤٣٦ Maine de Biran — مين دوبيران
٦١٧٨ ٦١٧٢ ٦١٤٨ ٦١١٩ ٦١١٠	٦٦٨٢ ٦٥٢ ٦٣٨٩ ٦٣٦٢ ٦١٤٢
٤٧٣ ٦٤٥١ ٦٤٤١ ٦٣٤٩ ٦١٨٢	٧١٣
٨٢ ٦٧٩ ٦٤٧٦ Huxley — هوكسلي	
٤٩٠	٢١٨٦ Nahlowsky — نهلوسكي
٦٠٥ ٦١١٦ Hegel — هيغل	٦٢٤٧ ٦١١٢٦ Nietzsche — نيتشه
٦٣٦٨ ٦١٣٠ ٦٤٠٦ Hume — هيوم	٤٥٣ ٦٢٨٥
٦٦١٤ ٦٦١١ ٦٥٥١ ٦٤٢٣ ٦٣٨٨	٤٥٢ ٦١٩٦ Newton — نيوتون
٦٦٣ ٦٦١٥	
	٤٠٣ ٦٤٤٦ Hartley — هارتلي
١٩٣ ٦٥٤٦ Wolf — وولف	٦ De Hartmann — هارتمان (دو)
١٧٤ ٦٦٤٠ ٦٤٤٦ Wundt — ووندت	١٩٦ ٦١٤٠
٦٤٧١ ٦٣٤٦ ٦٢٢٦ ٦١٨١ ٦١٧٦	١٣٧٦ ١٢٣٦ Hamilton — هاميلتون
٧٣٣	٥٢٧ ٦٥٠٢ ٦١٩٨ ٦١٤٤
٦ Weber (Louis) — وېبر (لويس)	٨٢٦ Hannequin — هانكن
٦٢٦	١٩٥ ٦٤٥٦ Herbart — هربارت
٥٢٧٦ Whitney — ويتني	٢٣٧ ٦٢٢٨ ٦٢١٢
	٢٩٨٦ Hermite — هرमित

فهرس المواد

صفحة

١

المقدمة : موضوع الفلسفة وتعريفها

- ١ - المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ٢٦١ - مفهوم الفلسفة
- ٣٦١٠ - تحديد موضوع الفلسفة ٤٦٢١ - الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة ٥٦٢٧ - تقسيم درس الفلسفة ٣٠

علم النفس

الكتاب الأول - المسائل العامة

٦٠ الفصل الأول : موضوع علم النفس وتعريفه ٣٧

- ١ - نظرة في تاريخ علم النفس ٢٦٣٧ - تحديد موضوع علم النفس
- ٣٦٥٠ - تعريف علم النفس أو البسيكولوجيا ٤٦٥٤ - البسيكولوجيا والروح والقوى النفسية ٥٦٥٥ - الفرق بين علم النفس والعلوم الأخرى ٥٨

٦٥٠

الفصل الثاني : الحوادث النفسية والحوادث الفيزيولوجية

- ١ - تشریح الجملة العصبية ووظائفها ٢٦٦٦ - حقيقة علاقة النفس بالجسد ٣٦٧٤ - النفس والعالم الخارجي ٨٥

٩٠

الفصل الثالث : علم النفس وعلم الاجتماع

١. : تأثير البيئة الاجتماعية في حياة الافراد ٢٦٩١ - تحليل هذا التأثير ٩٤

١٠٦

الفصل الرابع : طريقة علم النفس

- ١ - الملاحظة في علم النفس ٢٦١٠٦ - التجريب في علم النفس

صفحة

١١٤ ٣٦ - التقييد في علم النفس ١١٨ ٤٦ - القوانين النفسية ١١٩

١٢٣

La conscience

الفصل الخامس : الشعور

١ - تعريف الشعور وصوره وصفاته ١٢٣ ٢٦ - طبيعة الشعور

١٢٩ ٣٦ - درجات الشعور ١٣٣

١٣٥

L'Inconscient

الفصل السادس : اللاشعور

١ - هل يشمل الشعور جميع الحوادث النفسية ١٣٥ ٢٦ - بعض

الادلة التجريبية ١٤٠ ٣٦ - درجات اللاشعور ١٥١ ٤٦ - قيمة الحياة

الاشعورية ١٥١

١٥٧

Psychologie

الفصل السابع : تصنيف الحوادث النفسية

١ - لمحة تاريخية ١٥٧ ٢٦ - التصنيف المدرسي ١٦٠ ٣٦ -

التصنيف العلمي ١٦١ ٤٦ - ما الذي حملنا على القول بالقوى النفسية

الثلاث ١٦٤ ٥٦ - قيمة هذا التصنيف ١٦٧

المكتاب الثاني - الحياة الانفعالية

١٢٣

Etat affectif

توطئة

١ - لمحة تاريخية ١٢٣ ٢٦ - صفات الحياة الانفعالية ١٧٤ ٣٦ -

تعريف بعض الاصطلاحات ١٧٥

١٨٠

Pensée et conscience

الفصل الاول : الذات والالام

١ - صفات الالمة والالام ١٨٠ ٢٦ - في أولية كل من الالمة والالام

١٨٤ ٣٦ - شروط الالمة والالام ١٨٦ ٤٦ - طبيعة الالمة والالام ١٩٢ ٦

٥ - ما هو عمل الالمة والالام في الحياة ٢٠٥

٢٦١

Altruisme et égoïsme

الفصل الثاني : الميكان والميلية

١ - تحليل الميكان وصفاته ٢١١ ٢٦ - طبيعة الميكان ٢١٦ -

الذمني والعنصر الفيزيولوجي ٢١٧ ٣٦ - الميكان الاجتماعي ٢٢٧ ٤٦ -

النتيجة ٢٣٩

صفحة

٢٤٣٣

الفصل الثالث - الميول *tendencies*

- ١ - طبيعة الميول - ٢٤٤-٣٦ - تصنيف الميول ٢٤٦-٣٦ - الميول الشخصية ٢٤٧-٤٦ - الميول القويّة ٢٥٠-٤٦ - الميول الغالبة ٢٦٦-٤٦
- ٦ - كبت الميول ٢٧٣

٢٨٥

passions

الفصل الرابع : الاهواء

- ١ - معنى كلمة هوى ٢٨٠-٣٦ - الفرق بين الهوى والهيجان والميل
- ٢٨١-٣٦ - وصف الهوى وتربيته ٢٨٣-٤٦ - كيف ينشأ الهوى ٢٨١-٤٦
- أصابه ٢٨٥-٥٦ - نتائج الهوى وآثاره ٢٨٧-٦٦ - أنواع الهوى ٢٩٠
- ٧ - معالجة الاهواء ٢٩٣ .

الكتاب الثالث - الحياة العقلية

٢٩٧

توطئة

- ١ - الفكر والعاطفة ٢٩٧-٢٦ - اتحاد الحياة العاقلة والحياة الانفعالية ٢٩٩-٣٦ - تصنيف الحوادث العقلية ٣٠٢

٣٠٤

de la conscience

الفصل الاول : الاحساس

- ١ - تعريف الاحساس وشرائطه ٣٠٤-٢٦ - وجوه الاحساس المختلفة ٣٠٦-٢٦ - أنواع الاحساس ٣٠٧-٤٦ - نواحي الاحساس العامة ٣١٧-٥٦ - وحدة الاحساس ٣٢٤-٦٦ - شأن الاحساس وقيمه ٣٢٧

٣٣١

des images

الفصل الثاني : الصور الذهنية

- ١ - تعريف الصورة ٣٣٩-٢٦ - أنواع الصور ٣٣٣-٣٥ - طبيعة الصورة ٣٣٥-٤٦ - شأن الصورة ووظيفتها ٣٣٧

٣٤١

الفصل الثالث : معرفة العالم الخارجي (الإدراك) *de la perception*

- ١ - إدراك المكان ٣٤١-٦٦ - نظرية كنت ٣٤٢-٥٦ ب - نظرية التجريبيين ٣٤٥-٦٦ - نظرية الدوليد المجاهر ٣٥١

ملحة

٣٥٧

الفصل الرابع : معرفة العالم الخارجي *perception*

- ١ - تصور الشيء الخارجي ٢٤٣٥٧ - الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً ٣٤٣٦٠ - فوارق الصورة الحقيقية ٤٤٣٦٧ - خطأ الحواس ، الضلال ، الوهم ٣٧٢

٣٨٠

الفصل الخامس : معرفة النفس (الشخصية أو الانا) *la personnalité*

- ١ -- تكون الشخصية ٢٤٣٨٠ - عناصر الشخصية ٣٤٣٨٢ - صفات الشخصية ٤٤٣٨٦ - حقيقة الشخصية ٥٤٣٨٧ - أمراض الشخصية ٣٩١

٣٩٧

الفصل السادس : الذاكرة *la mnémotechnique*

- ١ - وصف وتحليل ٢٤٣٩٧ - تثبيت الذكريات وحفظها ٤٠١ - الخطور والنسيان ٤٤٤٠٨ - العرفان ٥٤٤١٢ - تحديد الذكريات ٦٤٤١٣ - أمراض الذاكرة ٤١٥

٤١٩

الفصل السابع : تداعي الافكار *association d'idées*

- ١ - وصف وتحليل ٢٤٤١٩ - نواع التداعي ٣٤٤٢٠ - قوانين تداعي الافكار ٤٤٤٢٢ - مذهب التداعي ٥٤٤٢٣ - التداعي المنطقي ٦٤٤٢٧ - قيمة قوانين التداعي ٧٤٤٢٨ - قانون الاهتمام ٤٤٣٠ - تأثير تداعي الافكار ٩٤٤٣٢ - النتيجة ٤٣٢

٤٣٥

الفصل الثامن : التخيل *imagination*

- ١ - التخيل التمثيلي والتخيل المبدع : الحقيقة والخيال ٢٤٤٢٥ - عوامل الاختراع ٣٤٤٣٨ - الحدس والتأمل ٤٤٤٥٠ - صور التخيل الابدائية ٥٤٤٥٤ - أنواع التخيل المختلفة ٤٥٨

٤٦٥

الفصل التاسع : الانتباه *attention*

- ١ - تعريف الانتباه ٢٤٤٦٥ - أنواع الانتباه ٣٤٤٦٦ - تحليل الانتباه ٤٤٤٦٨ - حقيقة الانتباه ٥٤٤٧٢ - فاعلية النفس في

صفحة

الانتباه ٤٧٦ ٦ ٦ - نتائج الانتباه ٤٧٩ ٦ ٦ - وظيفة الانتباه وعمله ٤٨١

٤٨٤

الفصل العاشر : التجريد والتعميم

١ - تعريفات عامة ٤٨٤ ٢ ٦ - حقيقة المعاني من الوجهة النفسية
٤٨٦ ٣ ٦ - حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية ٥٠٣

٥١٠

الفصل الحادي عشر : الاشارات والرموز واللغة

١ - الاشارات والرموز ٥١٠ ٢ ٦ - منشأ اللغة ٥١٣ ٣ ٦ - آراء
الفلاسفة في منشأ اللغة ٥١٥ ٤ ٦ - تكون اللغة ٥٢٢ ٥ ٦ - علاقة
اللغة بالفكر ٥٢٥

٥٣١

de jugement

الفصل الثاني عشر : المحكم

١ - وصف وتحليل ٥٣١ ٢ ٦ - حقيقة الحكم ٥٣٧ ٣ ٦ - مسألة
الاعتقاد ٥٤٤

٥٦٥

الفصل الثالث عشر : المحاكاة

٥٦٥ - أنواع المحاكاة المختلفة ٥٦٥ ٦ ب - المحاكاة وتداعي الافكار
٥٧٠ ٦ ج - تحليل المحاكاة من الوجهة النفسية ٥٧٤ ٦ د - حقيقة
المحاكاة ٥٧٨

٥٨٥

الفصل الرابع عشر : المبادئ المديرة للمعرفة

١ - المبادئ العقلية ٥٨٥ ٢ ٦ - مقولات العقل ٥٩٠ ٣ ٦ - صفات
مبادئ العقل ٥٩٠ ٤ ٦ - المذهب العقلي ٥٩١ ٥ ٦ - الصفات العامة
للمذهب العقلي ٦٠٦ ٦ ٦ - المذهب التجريبي ٦١١ ٧ ٦ - الصفات العامة
للمذهب التجريبي ٦١٨ ٨ ٦ - نتيجة المذهبين ٦٢٢ ٩ ٦ - نظريات

م (١٠٤)

صفحة

الفلاحة المعاصرين ١٠٦٢٢ - النظريات الحيوية ١١٦٢٣ - النظريات
الاجتماعية ٦٢٢ ١٢٦ - نتيجة عامة ٦٣١

الكتاب الرابع - الحياة الفاعلة

٦٣٩

مدخل : الحركات *Les mouvements*

١ - الحركات الأولية ٢٦٦٤١ - الحركات المركبة ٦٤٣

٦٥١

الفصل الاول : الغريزة *Les instincts*

١ - توطئة عامة ٢٦٦٥١ - صفات الغريزة ومميزاتها العامة ٦٥٣

٣ - حقيقة الغريزة ٢٦٦٤٦ - النتيجة ٦٧٨

٦٨٥

الفصل الثاني : العادة *Les habitudes*

١ - وصف وتحليل ٢٦٦٨٥ - اكتساب العادات ٢٦٦٨٨ - نتائج

العادة ٢٦٦٩٩ - حقيقة العادة ٢٦٧٠٥ - قيمة العادة وفوائدها ٧١٤

٧٢٠

الفصل الثالث : الارادة *La volonté*

١ - صفات الفعل الارادي ٢٦٧٢٠ - تحليل الفعل الارادي ٦٧٢٥

٣ - حقيقة الارادة ٢٦٧٣٠ - امراض الارادة ٢٦٧٤٨ - تربية

الارادة ٧٥٣

٧٥٨

الفصل الرابع : الحرية *La liberté*

١ - تعريف الحرية وشروطها ٢٦٧٥٨ - الحرية والتقييد ٢٦٧٦٣ -

آ - الشعور بثبت الحرية ٢٦٧٦٣ ب - العلم يقضي التقييد ٢٦٧٧٧ - هل

يمكن التوفيق بين الحرية والتقييد ٧٨٣



تصحيح خطأ

صواب	خطأ	س	ص
والفلسفة هو	والفلسفة	١٩	١١
العلاء	العلا	٢٢	٢٩
Métaphysique	Métaphisique	٢٠	٣٢
هو فدينفغ	هو فدينفغ	٤	٣٢
هيوم	هوم	١	٤٠
فاطسون	فاستون	١٩	٤٧
Pathologie mentale	Psychologie mentale	١٩	٤٨
هل هي	أم هل هي	٣	٥٣
المنخ	الدماغ	١٨	٦٨
لوثيروس	اوثيروس	٢١	٧٩
فاطسون — Watson	فاستون — Waston	٣	٨٣
يقترضه	يقترضه	٢	٨٧
بالغايات	بالغايات	٢٠	٨٨
لم يبق على حاله	لم يعد هو	١٦	١٠١
إيامم	هم (في بعض النسخ)	١٢	١٠٧
الاول	الداخلي	٥	١٠٩
Rase	Rose	١٤	١٣٥
منجيب عن	منجيب علي	٣	١٤٤
سماعها	عليها	١٠	١٤٧
الدقيقة	الثانية (في بعض النسخ)	٨	١٨٨
نحلل	نحلل	٢	١٩٣

صواب	خطأ	س	ص
حينئذ	حينذاك	١	٢١٢
عن	على	٢	٢٣١
الا	لا	١	٢٣٤
الصبا	الصبي	١٨	٢٤٥
آن	آونة	٢	٢٤٨
إلى	الا	٢٤	٢٨٦
والقريبين	والقريبتان	٢٢	٣١٢
الاحترق الحقيقي	الحقيقي	١٢	٣٢١
غير متوازية	متوازية	٢	٣٢٤
المدرک	المدارك	٢٠	٤١٢
الخطور	الخطورة	٦	٤٢٩
داروين	داوين	١٠	٥١٣
تصلح	نصح	٦	٥١٥
الخافاة	الخفافة	٢	٥٤٧
فطرية	فطرية	٧	٦٠٦
الرابع	الثالث	١	٦٣٧
لا إرادية	إرادية	١٥	٦٤٥
حال	حاول	١٤	٧٠٨
إذن	هذا	٤	٧٩٣
لانه يستطيع	يستطيع	٢٢	٧٩٣

وغير ذلك هنات لا تمنحني على القارئ